ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung
von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor

Band 58 · 1974

Vierte Serie - Zweiundzwanzigster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 58

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung

von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor

Band 58 · 1974

Vierte Serie - Zweiundzwanzigster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Manuskripte werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. Joseph Molitor, 5204 Lohmar 1, Weegen, Amselweg 21
Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an
Prof. Dr. Julius Aßfalg, 8 München 40, Kaulbachstr. 95/IV

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1974
Alle Rechte vorbehalten
Photomechanische und photographische Wiedergaben nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlages, jedoch wird gewerblichen Unternehmen die Anfertigung einer photomechanischen Vervielfältigung (Photokopie, Mikrokopie) für den innerbetrieblichen Gebrauch nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens gestattet. Werden die Gebühren durch Wertmarken entrichtet, so ist eine Marke im Betrag von —,10 DM zu verwenden.
Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Gesamtherstellung: Imprimerie Orientaliste, Löwen (Belgien). Printed in Belgium

ISBN 3 447 01588 8

INHALT

J. Molitor, Die georg. Version des 1. und 2. Korintherbriefes ins Lateinische übertragen und nach Syriazismen untersucht 1

Neville Birdsall, Ms. Vindob. Georg. 2 : a progress report 39

Arthur Vööbus, Entdeckung des Briefkorpus des Dawid bar Paulos 45

K. Samir, Eine Homilien-Sammlung Ephräms des Syrers, Codex sinaiticus arabicus Nr. 311 51

Edmund Beck, Ephraems Brief an Hypatios 76

T. Jansma, Weitere Beiträge zur Berichtigung einzelner Stellen in Ephraems Kommentaren zu Genesis und Exodus 121

Otto F. A. Meinardus, The Iconography of the Eucharistic Christ in the Armenian Churches of New Julfa 132

Ashton L. Townsley, Eucharistic Doctrine and the Liturgy in Late Byzantine Painting 138

Gabriele Winkler, Zur Geschichte des armenischen Gottesdienstes im Hinblick auf den in mehreren Wellen erfolgten griechischen Einfluss 154

Personalia 173

Besprechungen 179

Kongresse 176

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. Julius Aßfalg, 8 München 40, Kaulbachstr. 95/IV.

P. Dr. Edmund Beck OSB, 8354 Metten über Deggendorf, Benediktinerabtei.

Prof. Dr. Neville Birdsall, 70 Shotlock Lane, Birmingham 13, England.

Prof. Dr. Dr. Michael Breydy, 5 Köln 91, Käulchensweg 38.

P. Dr. Winfrid Cramer OSB, Abtei St.-Joseph, 442 Gerleve über Coesfeld.

Prof. Dr. Adelbert Davids, Sambeek (N.-B.)/Holland, Grotestraat 112.

Prof. Dr. T. Jansma, van Oldenbarneveldstraat 30, Leiden, Holland.

Staatsanwalt Dr. Dr. Hubert Kaufhold, 8 München 80, Brucknerstr. 15/III.

Prof. Dr. Otto F. A. Meinardus, 5 Platonos Kastri, Athens, Greece.

Prof. Dr. Dr. Joseph Molitor, 5204 Lohmar 1, Amselweg 21.

Prof. Dr. Walter W. Müller, 74 Tübingen, Schellingstr. 47.

P. Samir Khalil, Collège de la Sainte Famille, Faggâlah — Cairo (Egypt).

Dr. Margot Schmidt, 84 Regensburg, Liskircherstr. 12.

A. L. Townsley, M. A. Rm. 4072 F.L.B. University of Illinois Orbana, Illinois 61801.

Prof. Dr. Arthur Vööbus, 230 So. Euclid Avenue, Oak Park, Ill. 60 302, USA.

Prof. Lic. Dr. Klaus Wessel, 8035 Gauting, Pippinstr. 9.

Gabriele Winkler, M.A., 8 München 40, Kurfürstenplatz 1a.

ABKÜRZUNGEN

ActaSs	= Acta Sanctorum
AfO	= Archiv für Orientforschung
AnaphSy	= Anaphorae Syriacae
AnBoll	= Analecta Bollandiana
AT	= Altes Testament
BHG	= Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	= Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BiblZ	= Biblische Zeitschrift
Brightm	= E. F. Brightman, Liturgies Eastern and Western I : Eastern Liturgies (Oxford 1896)
BullSocArchCopt	= Bulletin de la Société d'archéologie copte
ByZ	= Byzantinische Zeitschrift
ChrOst	= Der christliche Osten
CSCO	= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	= Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	= Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	= Dictionnaire de théologie catholique
GAL	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden ^{2}1943-49)
GALS	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GCAL	= G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 1953)
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller
GSL	= A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
HandAms	= Handes Amsorya
HarvThRv	= Harvard Theological Review
HO	= B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSSt	= Journal of Semitic Studies
JThSt	= Journal of Theological Studies
LQF	= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche (^{2}1957 ff.)
Mus	= Le Muséon
MUSJ	= Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NouvRvTh	= Nouvelle Revue Théologique
NT	= Neues Testament
OLZ	= Orientalistische Literaturzeitung

OrChr	=	Oriens Christianus
OrChrP	=	Orientalia Christiana Periodica
OrSy	=	L'Orient Syrien
OSt	=	Ostkirchliche Studien
Pauly-Wissowa	=	Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neu bearbeitet von G. Wissowa und W. Kroll (mit K. Mittelhaus) (Stuttgart 1893 f.)
PG	=	P. Migne, Patrologia Graeca
PL	=	P. Migne, Patrologia Latina
PO	=	Patrologia Orientalis
PrOrChr	=	Proche-Orient chrétien
PTS	=	Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	=	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig ^{3}1896-1913)
RechBeyr	=	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Ren	=	E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio I-II (Frankfurt a. M. ^{2}1847)
RGG	=	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (^{3}1957 ff.)
ROC	=	Revue de l'Orient Chrétien
RömQuartschr	=	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
RvBén	=	Revue Bénédictine
RvÉtArm	=	Revue des Études Arméniennes
RvÉtBy	=	Revue des Études Byzantines
RvHistEccl	=	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ThGl	=	Theologie und Glaube
ThWb	=	G. Kittel † — G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	=	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
WZKM	=	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZAW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	=	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZSem	=	Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

Die georgische Version des 1. und 2. Korintherbriefes ins Lateinische übertragen und nach Syriazismen untersucht

von

Joseph Molitor

Wie bei der Übersetzung des Römerbriefes* fügen wir im lateinischen Volltext, wo es aus textkritischen Gründen wünschenswert erscheint, in runden Klammern die Grundbedeutung bei oder verdeutlichen mit einem Gleichheitszeichen (= ...) anhebend den Sinn des Textes. Eckige Klammern ([ ]) wollen aussagen, daß das eingeklammerte Wort so zu ergänzen ist, während spitze Klammern (<>) darauf hinweisen, daß die so eingeschlossenen Worte oder Wortteile eigentlich zu tilgen sind. Die manchmal abweichende Verseinteilung der Tifliser Ausgabe von 1963 wird beibehalten und die normale des griechischen Textes in eckigen Klammern an Ort und Stelle beigefügt.

Grammatischen Erläuterungen dienen:

1) folgende georgischen pronomina expletiva in Umschrift: *ege* (iste, ista, istud), *ese* (hic, hi), *igi* (ille) sowie *re* als particula gravitatis und *ve* als particula amplificans;

2) lateinische Abkürzungen: abl. (ablativus), adj. (adiectivum), aor. (aoristus), dat. (dativus), gen. (genitivus), georg. (georgicus), imp. (imperativus), inf. (infinitivus), instr. (instrumentalis), it. (iterativus), nom. (nominativus), om. (omittit), part. (participium), pass. (passivum), pl. t. (plurale tantum), praes. consuet. (praesens consuetudinis), sg. (singularis), verb. (verbaliter).

Unter dem Strich bringen wir mit fortlaufenden arabischen Ziffern typische Übereinstimmungen oder Berührungen mit der syrischen Peschitta (= syp) und eventuell der Harclensis (= syh), die ebenfalls in lateinischer Übersetzung zitiert werden.

---

* Vgl. Or Chr 57 (1973) S. 31-56.

Ad Corinthios Epistola Sancti Apostoli Pauli Prima

1,1 Paulus, vocatus (*verb.* apparere-factus) Apostolus Iesu Christi voluntate Dei, et Sosthenes (sosteni) frater, 2 Ecclesiae Dei, quae est in Corintho (korinthe), emundatis per Christum Iesum, vocatis (*verb.* apparere-factis) sanctis, cum omnibus, qui appellant nomen Domini nostri Iesu Christi, in-omni loco eorum et nostro : 3 Gratia vobis et pax per Deum Patrem nostrum et Dominum Iesum Christum. 4 Gratias-ago Deo meo semper propter vos super gratiam illam, commendatam vobis per Christum Iesum, 5 quia omni (instr. in omnibus) divites-facti-estis in illo, omni verbo et omni cognitione (= scientiā), 6 sicut testimonium illud Christi perfirmatum (= confirmatum)-est inter vos, 7 ut vos nihilo indigentes sitis nec unā gratiā et expectetis apparitionem illam Domini nostri Iesu Christi, 8 qui-quoque confirmabit vos usque ad perfectionem inculpatam in die illa Domini nostri Iesu Christi. 9 Fidelis est[1] Deus, per quem [ap]parere-facti (= vocati) -estis in-participatione illa filii eius Iesu Christi Domini nostri. 10 Oro autem vos, fratres, nomine (instr.) Domini nostri Iesu Christi, ut idem loquamini omnes, et ne fiat (verb. commoretur) inter vos [dis]sidium, sed[2] sitis perfirmati eadem mente (verb. cogitatione) et eadem cognitione. 11 Quia scire-factus-sum ego propter vos, fratres mei, ex (= ab) illis [qui] Chloes (khloweli), quoniam contraitio(nes) quaedam (verb. quiddam) sunt inter vos. 12 Loquor (= dico) autem hoc, quia unusquisque vestrum loquitur (= dicit), quoniam : ego <qui> Pauli sum, ego <qui> Apollinis, ego autem <qui> Cephae, ego autem <qui> Christi. 13 Num divisus est-ne Christus? Aut[3] Paulus crucifixus-est propter vos? Aut ad<versus> nomen Pauli baptizati-estis (verb. lumen-accepistis)? 14 Gratias-ago Deo, quia neminem ex vobis baptizavi (verb. lumen-dedi) at (= nisi) Crispum[4] et Gaium[4]. 15 Ut nemo dicat, quoniam : nomine meo baptizavi (verb. lumen dedi). 16 Baptizavi (verb. lumen dedi) autem Stephanae-quoque domum; deinde non scio, si-igitur aliquem (= quendam) baptizavi (verb. lumen-dedi)[5] alium (verb. alio). 17 Quia non misit me Christus baptizare (verb. lumen-dare), sed evangelizare (verb. ad-evangelium), non sapientiae (= sapientiā ?)[6] verborum[7], ut non (= ne) vacuą sit cruxilla Christi. 18 Quia verbum illud crucis propter perditos illos fatuitas est, propter nos salvatos (verb. vivos-factos) illos[8] potentia Dei est. 19 Quia scriptum est : Perdam

---

[1] + est = syp. — [2] = sed syp. — [3] aut = syp. — [4] = syp : krispos ... gaios. — [5] georg. *vec* : Verschreibung für *gec* vobis-dedi wegen der Ähnlichkeit der georgischen Anfangsbuchstaben. — [6] georg. sibrdznisa (gen.) : Verschreibung statt sibrdznitha (instr.) ? — [7] verborum = syp. — [8] vgl. syp : iis qui vivimus.

sapientiam illam sapientium et cognitionem illam cognitorum contemptibilem-faciam. 20 Ubi est[9] sapiens? ubi est[9] scriba? ubi est[9] conquisitor ille huius regionis (= saeculi)? aut-non (= nonne) stolidam-fecit-ne Deus sapientiam illam huius regionis (= mundi)? 21 Quia exunde (= Quoniam) sapientiā illā Dei nón (georg. *ver*) novit regio (= mundus) sapientiā suā Deum, fas-sibi-vidit Deus (= placuit Deo) praedicatione illa fatuitatis vivos-facere[10] credentes illos. 22 Exunde (= Quoniam) Iudaei-quoque prodigia (= signa) petunt et Gentiles (= Gentes)[11] sapientiam quaerunt. 23 Nos autem praedicamus Christum crucifixum : Iudaeis sane deceptio[nem] et[12] Gentilibus [in]sania[m] (= fatuitatem). 24 Iisdem (= ipsis) autem vocatis (verb. apparere-factis), Iudaeis et Gentilibus (= Gentibus) Christus Dei virtus est et Dei sapientia. 25 Quia [in]sanum illud Dei sapientius hominibus est, et infirmum illud Dei potentius (= fortius) hominibus est. 26 Quia videte-adhuc vocátionem (verb. citationem) vestram, fratres : non multi sapientes sunt carnaliter (= secundum carnem), non multi potentes sunt, non multi nobiles sunt, 27 sed [in]sanos illos regionis (= mundi) selegit Deus, ut pudore-afficiat sapientes, et infirmos illos regionis (= mundi) selegit Deus, ut pudore-afficiat potentes. 28 Et ignobilia illa regionis (= mundi) et contemptibilia selegit Deus et [quae]-non-sunt illa, ut [quae]-sunt illa aboleret; 29 ut non glorietur omne carnale (= omnis caro) c̄oram Deo. 30 Ex illo vos estis per Christum Iesum, qui (+ *igi*) (= ille qui) factus-est nobis sapientia per Deum, iustitia, sanctitas et persalvatio, 31 ut, sicut scriptum est : qui (+ *igi*) gloriatur, per Dominum glorietur.

2,1 Et ego, cum venissem ad-vos, fratres, non veni superabundantiae verbis sapientiae annuntiare vobis testimonium illud Dei, 2 quia nihil aliud mihi-collocavi in-corde meo scire ad-vos, at (= nisi) Christum Iesum et hunc-quoque crucifixum. 3 Et ego in in-firmitate et timore et tremore multo fui ad<versus> vos. 4 Et verbum meum et praedicatio mea non persuasione humanae sapientiae verborum, sed manifestatione spiritus et potentiā, 5 ut fides ista vestra non sit sapientiā hominum, sed potentiā Dei. 6 Sapientiam autem loquimur ad<versus> perfectos, sapientiam autem non huius regionis (= mundi), nec principum illorum huius regionis (= mundi), qui abolendi (verb. ad-abolendum) sunt, 7 sed loquor[13] sapientiam Dei ut-mysterium, absconditam illam, quam (+ *igi*) primum (+ *ve*) definivit Deus anterius saeculis (= ante saecula) ad-glorificationem nostram, 8 quam (+ *igi*) nemo ex principibus[14] huius regionis (= mundi) agnovit; quia si-igitur-forte [ab-]iis-cognitum-est (= si cognovissent), non forte Dominus ille gloriae [ab-iis-]crucifixus esset. 9 Sed sicut scriptum-est : Quod oculus

---

[9] + est = syp. — [10] vgl. syp : ut vivificaret. — [11] = syp : ethnicus (= gentilis). — [12] + et = syp. — [13] georg. *vitqwi* : Verschreibung für *vitqwith* (loquimur)? — [14] = syp : ex principibus.

non vidit, et auris non audivit (*verb.* auri non auditum-est) et in-cor hominis non ascendit, quod praeparavit Deus diligentibus se. 10 Nobis autem Deus revelavit per spiritum suum, quia spiritus omnia (verb. omne+*ve*) conquirit et profunditatem-quoque Dei. 11 Quia quisquam igitur novit homo [quae] hominis, at (= nisi) spiritus (+ *ve*) hominis, qui est cum illo? isto[-modo]-quoque (= sic et) [quae] Dei nemo novit at (= nisi) Spiritus Dei. 12 Nos autem spiritum non huius regionis (= mundi) recepimus, sed Spiritum illum, qui est ex Deo, ut noverimus (= sciamus) per Deum donatum illud (georg. *igi*) nobis; 13 quodcumque (+ *ese*) loquimur non doctis humanae sapientiae verbis, sed doctrinā Spiritu sancti,[15] spiritualia spiritualiter comparamus (verb. concordare-facimus). 14 Animalis autem homo non excipit Spiritum Dei, quia fatuitas paret (verb. ei-paret) ei, et nón praevalens est novisse, quia spiritualiter scrutatione-afficitur. 15 Spiritualis autem scrutatur omnia (verb. omne + *ve*), et ille[16] ex (= a) nemine scrutatione-afficitur. 16 Quia quis agnovit mentem (verb. cogitationem) Domini, ut-forte[17] consultet (= instruat) illum? Nos autem mentem (verb. cogitationem) Christi habemus.

3,1 Et ego, fratres, nón potui loqui vobis sicut spiritualibus, sed sicut carnalibus, sicut teneribus per Christum (= in Christo), 2 lac potum-dedi vobis (verb. potavi vos), quia nondum potuistis, sed iam-non nunc potestis; 3 quia ádhuc carnales (+ *ve*) estis, quia ubi-adhuc inter vos invidia et contraitio (= offensio) et dissidium? non carnales adhuc-ne (= nonne carnales) estis et humaniter vos-vertitis? 4 Quia quando aliquis (= quis) loquetur (= dicat), quoniam: Ego Pauli sum[18], et alius loquetur (= dicat)[19]: ego Apollinis sum,[20] non carnales (+ *ve*)[21] adhuc estis-ne (= nonne ... estis)? 5 Quia quid est[22] Paulus? aut [23] quid est Apollo? sed[24] ministri, ex quibus vos credidistis et unicuique, sicut Dominus tradidit (= dedit). 6 Ego deposui (= plantationem-posui), Apollo irrigavit, Deus autem accrescere-fecit. 7 Nunc igitur nec deponens quid (= aliquid) est, nec irrigans, sed accrescere-faciens Deus. 8 Sed deponens ille irrigans unum sunt; et[25] unusquisque suam mercedem accipiet secundum suam molestiam. 9 Quia Dei coadiutores sumus, Dei opificia (pl. t. = agricultura), Dei exaedificati (= aedificatio) estis. 10 Gratiā illā Dei, commodatā mihi, sicut sapiens fabrorum-magister (= architectus) fundamentum collocavi, alius autem ille aedificato (imp. 3. sg.). Unusquisque autem caveto (= videat), quomodo-an aedificabit (= aedificet). 11 Quia fundamentum aliud nemini potestas-est (= nemo potest) collocare extra illud, quod (+ *igi*) collocatum est, quod est Iesus

---

[15] + sancti = syh. — [16] et ille = syp. — [17] vgl. syp: ut. — [18] ego Pauli sum = syp. — [19] et alius dicat = syp. — [20] ego Apollinis sum = syp. — [21] vgl. syp: corporei (= carnales). — [22] vgl. syp: quid est enim. — [23] aut = syp. — [24] sed = syp. — [25] et = syp.

Christus.[26] 12 Si igitur aliquis (= quis) aedificabit (= aedificet) super fundamentum hoc[27] aurum, argentum, lapides (verb. anthraces) honestos (= pretiosos), lignum, herbam, arundinem, 13 uniuscuiusque illud opus manifestabitur, quia dies illa[28] manifestabit, quia igne demonstrandum est; et uniuscuiusque illud opus, quomodo-quid (= quale) erit, ignis tentabit. 14 Cuius (+ *igi*) (= cuiusquam) (om. si !)[29] opus manebit, quod aedificavit, mercedem recipiet. 15 Cuius (+ *igi*) (= cuiusquam) (om. si !)[29] opus comburetur, detrimentum-patietur; ille[30] autem eripietur, et isto-modo (= sic) eripietur, sicut ex (= ab) igne. 16 Non scitis-ne, quia templum Dei estis, est Spiritus Dei <per>habitans est inter vos (= in vobis) ? 17 Qui (om. si !)[29] templum Dei depravaverit, depravabit illum-quoque Deus; quia templum Dei sanctum est; quod (+ *ege*) estis vos. 18 Ne quis semetipsum decipiat. Si-igitur (ali)quis sapiens cogitatur semetipse inter vos in-hac regione (= in hoc mundo), stolidus fiat, ut sit ille sapiens. 19 Quia sapientia huius regionis (= mundi) fatuitas est coram Deo, quia scriptum est: Qui apprehendit (iterativus)[31] sapientes perfidiā (instr.) eorum. 20 Et rursum loquitur: Dominus scit cogitationes sapientium, quia sunt futiles (= vani). 21 Undequoque ne quis glorietur ex hominibus, quia omne (+ *ve*) (= omnia) vestrum est: 22 Sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive regio (= mundus), sive vita, sive mors, sive quod-nunc tempus sive alterum illud tempus — omne (+ *ve*) (= omnia) vestrum est. 23 Sed nos — [qui] Christi, Christus autem — [qui] Dei.

4,1 Hoc-modo (= ita) adnumerato (imp.) nos homo, sicut ministros Christi et villicos mysteriorum Dei. 2 Hīc (adv.) autem abhinc quaesitum est inter villicos illos, ut fidelis aliquis (= quis) inveniatur. 3 Mihi autem indignitas[32] est, si-igitur per vos scrutatione-afficiar sive ex (= ab) humano die; sed nec adhuc meipsum scrutor (= iudico). 4 Quia nihil mihimetipsi conscius-sum, sed non tamen hōc (= in hoc) iustificor. Scrutans (= iudicans) meus (= me) Dominus est. 5 Propter hoc ne prae tempore (= ante tempus) scrutemini (= iudicetis), donique (= quoadusque) veniat Dominus, quiquoque illuminabit absconditum illud tenebrarum (pl. t.) et permanifestabit consultationes (= cogitationes) cordium, et tunc laus erit [quae] uniuscuiusque per Deum. 6 Hoc autem, fratres, ad-notam mihi-collocavi in-memetipsum et in-Apollinem propter vos, ut per nos discatis non magis [quam] scriptum illud consultare, ne (verb. ut-non) unus super alterum (verb. unum) infletur propter proximum. 7 Quia quis scrutatur (= iudicat) te ? Aut quid habes, quod non accepisti (verb. tibi-acceptum-est) ? Si-igitur autem accepisti

---

[26] Iesus Christus = syp. — [27] + hoc = syp. — [28] + illa = syp. — [29] vgl. syp : et ille-qui. — [30] ille = syp. — [31] vgl. syp : qui apprehendens (= apprehendit). — [32] vgl. syp : defectus- est.

(verb. tibi-acceptum-est), quid gloriaris, sicut (= quasi) non acceperis (verb. non accepto dat.)? 8 Nunc (+ *ve*) satiati (= saturati) estis et nunc (+ *ve*) divites-facti-estis et praeter nos (= sine nobis) <per>regnatis. Et si-forte <per>regnaretis, ut nos-quoque vobiscum <per>regnemus! 9 Quia cogito, primum Deus nos, Apostolos, ut-postremos demonstravit sicut mortiferos, quia conspectus (= spectaculum) facti-sumus regionis (= mundi) et Angelorum et hominum. 10 Nos stulti propter Christum, vos autem sapientes per Christum; nos infirmi, vos autem potentes; vos glorificati, nos autem insultati. 11 Usque ad hīc (adv.) tempus (= horam) esurimus et sitimus-quoque et nudi sumus et colaphizamur et inquieti sumus. 12 Et laboramus, quia[33] operamur manibus nostris[34]. Insultantibus nostris (= nos) benedicimus; persecutionem-patimur et sustinemus; 13 [pro] blasphemantibus nostris (= nos) oramus; sicut residua regionis (= mundi) confecti-sumus, omnium aspersi (pl. t.) us[que] ad hīc (= hactenus). 14 Non ad-erubescendum (verb. flagitiosum) vos <trans>scribo hoc, sed sicut liberos (= filios) meos dilectos vos-doceo. 15 Quia etsi decem millia educatorum (= paedagogorum) habebitis (verb. educatores vobis-<positi->erunt) per Christum, sed non mult(os) patr(es), quia per Christum Iesum ex evangelio <illo> ego genui vos. 16 Oro vos: Imitator(es) mihi estote (verb. imp. 2. pl. v. fieri), sicut ego Christo. 17 Propter hoc transmisi ad-vos (= vobis) Timotheum, qui est filius (verb. liber) meus dilectus et fidelis per Dominum, qui recordari-faciet vobis vias meas per Christum, sicut (+ *igi*) in-omnibus-locis, in-omnibus ecclesiis doceo. 18 Ut non (= quasi non) venturus sim ego (verb. in-veniendo illo meo) ad-vos, inflati-sunt aliqui (= quidam). 19 Veniam autem cito ad-vos, si Dominus voluerit (verb. volet), et agnoscam non verbum illud inflatorum (= eorum, qui inflati-sunt), sed potentiam. 20 Quia non verbo est regnatio (= regnum) Dei, sed potentiā (instr.). 21 Quid vultis? virgā (instr.) veniam ad-vos aut (= an) caritate (instr.) et spiritu pacis?

5,1 Omnino (+ *ve*) auditur, quid inter vos fornicatio et talis (verb. istius modi) fornicatio, quae nec tamen inter Gentiles (= Gentes) nominatur (verb. nomen-locatur), quomodo-forte (= *ita ut*) patris-uxorem aliquis (= quis) ut-uxorem habeat (verb. ei-fuit). 2 Et vos inflati estis et non magis (verb. maiore-modo) luxistis (= luctum habuistis), ut deleatur inter vos, qui opus hoc operatus-est (= fecit). 3 Quia ego longe sum (= absum) quidem carnibus (= corpore), propinquus[35] autem spiritu, et nunc isto-modo (= sic) ad-numeravi (verb. a-me-numeratum-est), sicut il[lic] commorans, propter talem (verb. istiusmodi), qui opus hoc operatus-est: 4 Nomine (instr.) Domini nostri Iesu Christi, in-congregatione spiritūs mei et vestri, una-cum

---

[33] vgl. syp: cum (quando). — [34] nostris = syp. — [35] propinquus = syp.

potentia Domini nostri Iesu Christi 5 tradere talem (verb. istiusmodi) daemoni (= diabolo) ad-tormentationem carne, ut spiritus vivet (= salvetur)[36] in-die illa Domini nostri Iesu Christi. 6 Non bona est gloriatio ista vestra. Non scitis-ne, quia pusillum fermentum omnem (+ *ve*) (= totam) farinae-massam fermentat? 7 Emundate igitur vetus illud fermentum, ut sitis nova massa[-fermentata], sicut (+ *ege*) estis azymi, quia ut-Pascha nostrum, propter nos mactatus-est Christus. 8 Ut Pascham-celebremus non fermento veteri (instr.) malitiae et improbitatis, sed azymis (instr.) illis iustitiae et veritatis. 9 <Ad>scripsi vobis in libro hoc (= in epistola hac): Ne commisceamini (verb. vos-commisceatis) fornicatoribus (= fornicariis). 10 Et non-tamen omnibus fornicatoribus (= fornicariis) huius regionis (= mundi), vel avaris vel rapacibus, vel idolorum-ministris; si-igitur non (= alioquin), pene-vos-est (= debetis) sane e-regione (= ex mundo) prodire (= exire). 11 Nunc autem <trans>scripsi vobis, ne commisceamini (verb. vos-commiscete), si-igitur aliquis (= quis) frater nominatus erit fornicator aut avarus, vel idolorum-minister, vel maledicus, vel ebriosus, vel rapax; cum tali (verb. huiusmodi) nec-adhuc manducare. 12 Quia quid iacet [penes]-me et externos illos scrutari (= iudicare)? Aut non (= nonne) interiores (verb. [quos] abintus) vos scrutemini (= iudicabitis)-ne? 13 Externos autem illos Deus scrutabitur (= iudicabit), et deleatis (verb. delebitis) improbum illum inter vos.

6,1 Audebit-num quis inter vos, qui-forte opus (= rem) habeat (habebit) ad<versus> proximum, <e>iudicare coram falsis, et non magis-adhuc coram sanctis? Non scitis-ne, quia sancti regionem (= mundum) scrutabuntur (= iudicabunt)? Et si-igitur ex (= a) vobis iudicatur regio (= mundus), non digni-estis iudicatūs illius indigni? 3 Non scitis-ne, quia angelos scrutabimur (= iudicabimus), numquid-igitur [quod] huius regionis (= mundi)? 4 Si-igitur huius regionis (= mundi) iudicatum quiddam[37] habebitis, contemptibiles illos inter concilium (= in ecclesia) hos deponite (= constituite). 5 Ad verecundum (= verecundiam) loquor (= dico) vobis: Tantum<-istud> nemo est inter vos sapiens, qui-forte praevalebit (= possit) scrutari (= iudicare) inter fratrem suum? 6 Sed frater cum fratre <e>iudicatur (= contendit), et hoc coram incredulis. 7 Nunc igitur unacum omni (= omnino) diminutio (verb. devictio) est vobis haec, quia iudicium habetis (verb. vobis-<situm-> est) invicem. Propter quid (= quare) non magis patimini (verb. vexamini)? propter quid (= quare) non despoliationem-patimini? 8 Sed vos vexatis (= iniuriam-facitis) et [re]spoliatis, et hoc fratribus! 9 Aut (= an) non scitis, quia falsi regnationem (= regnum) Dei nón hereditabunt? Ne decipiamini: Nec fornicatores, nec idolorum-ministri,

---

[36] = syp: vivet. — [37] vgl. syp: iudicium (sg.!).

nec adulteri, nec molles (verb. timidi), nec masculorum-concubitores, nec avari, 10 nec fures, nec ebriosi, nec maledici, nec rapaces regnationem (= regnum) Dei non(!) hereditabunt.[38] 11 Et hoc-modo (= ita) aliquando fuistis, sed abluti-estis, sed emundati-estis, sed iustificati-estis nomine Domini Iesu et Spiritu Dei nostri. 12 Omne (+ *ve*) (= omnia) fas-est mihi; sed non omne melius est; omne (+ *ve*) (= omnia) fas-est mihi, sed ego nullius potestati subditus-ero. 13 Esca propter ventrem et venter propter escam. Deus autem illum-quoque et hanc quoque abolebit. Carnes (= corpus) autem hae (= hoc) non propter fornicationem, sed propter Dominus et Dominus propter carnes (= corpus). 14 Deus autem Dominum-quoque suscitavit et nos quoque suscitabit potentiā suā. 15 Non scitis-ne, quia carnes istae vestrae (= corpora ista vestra) membra Christi sunt? [As]sumam-ergo membra illa Christi et faciam membr[a] meretricis? Ne fiat. 16 Non scitis-ne, quia qui adhaerebit meretrici, una caro (= unum corpus) sunt, quia loquitur: erunt ambo una caro.[39] 17 Qui autem adhaerebit Domino, unus spiritus est cum Domino.[40] 18 Fugite fornicationem: Omne peccatum, quod operabitur (= faciet) homo, extra carnes (= corpus) est; qui autem fornicatur, ad<versus> suas carnes (= suum corpus) peccat. 19 Non scitis-ne, quia carnes istae vestrae templa spiritūs sancti sunt, qui (+ *ege*) vobis-est (= quem habetis) ex (= a) Deo, et non estis [qui] semetipsorum (= vobismetipsis). 20 Quia mercede empti estis. Glorificate igitur Deum carnibus istis vestris (= corpore isto vestro), quod (+ *igi*) est Dei.[41]

7,1 Propter quod (+ *igi*) autem <ad> scripsistis mihi, melius est homini mulierem non attingere (+ *ve*).[42] 2 Propter fornicationem autem unusquisque suam uxorem habeto, et singula suum maritum habeto. 3 Uxori maritus ille debitum honorabiliter-det (verb. dato), isto[-modo]-quoque (= sic et) uxor — marito. 4 Mulier super suas carnes (= suum corpus) non domina (verb. dominus) est, sed maritus; isto[-modo]-quoque et (= sic et) maritus-quoque super suas carnes (= suum corpus) non dominus est, sed uxor. 5 Ne recedatis invicem, at si (= nisi) cum-consensu (= ex-consensu) <quiddam>, tempus aliquantum, ut vacetis ad-orationem et ad-observationem (= ieiunium);[43] et rursum [ad-]invicem (+ *ve*) sitis, ut non (= ne) experiatur (= tentet) vos daemon (= diabolus) impatientiā vestrā. 6 Hoc autem loquor (= dico) cum-venia, non-tamen cum-praecepto. 7 Quia volo omnem hominem[44] esse, sicut me-ipsum. Sed unusquisque suam gratiam habet ex Deo, quidam (= alius) hoc-modo (= ita), et[45] quidam (= alius) isto-modo (= sic). 8 Loquor (= dico) caelibibus (= innuptis) illis et viduis:

---

[38] vgl. syp: hi regnum Dei non hereditabunt. — [39] vgl. syp: unum corpus. — [40] vgl. syp: hic cum eo unus spiritus. — [41] + quod est Dei = syp. — [42] *ve* = particula amplificans. — [43] vgl. syp: ieiunio et orationi. — [44] vgl. syp: omnes homines. — [45] *et* = syp.

bonum est illis, si-igitur manebunt hoc-modo (= ita), sicut ego. 9 Si-igitur autem nón perferent, nubant (imp.). Quia melius est nubere usque (= quam) fervefieri (= ardere). 10 Matrimonio-iunctis autem illis (= praecipio) non ego, sed Dominus : uxorem ex (= a) marito non recedere. 11 Si-igitur autem recesserit, maneat (imp.) ut-innupta vel marito (+ *ve*) reconcilietur (imp.); et maritus uxorem ne relinquat (optativus). 12 Aliis autem illis loquor (= dico) ego, non Dominus : Si-igitur frater aliquis (= quidam) habebit (verb. ei-erit) uxorem in credulam et ei fas-parebit (= illa consentiet) esse cum illo, ne dimittat (optativus) uxorem illam. 13 Et si mulier habebit (verb. mulieri erit) maritum incredulum et ei-fas-parebit (= ille consentiet) esse cum illa, ne dimittat (opt.) maritum illum. 14 Quia sanctificatur (verb. emundatur) maritus ille incredulus (= infidelis) ex (= ab) uxore illa credenti (= fideli) et sanctificatur (verb. emundatur) uxor illa incredula (=infidelis) ex (= a) marito illo credenti (= fideli). 15 Si-igitur-non (= alioquin) liberi (= filii) <-forte> vestri immundi essent, nunc autem sancti sunt. 15 Si-igitur incredulus (= infidelis) ille semovetur (= discedit), semoveatur (imp. = discedat); non in-servitutem-redactus est frater ille vel soror illa in-huiusmodi (instr.) <illo>, quia in-pace vocavit nos Deus. 16 Quia quid[46] novisti (= scis), mulier, si vivifices (= salvum-facies) maritum tuum? Aut tu quid novisti (= scis), vir, si vivifices (= salvum-facies) uxorem tuam? 17 Sed[47] unicuique sicut divisit Deus, et[48] unumquemque sicut [ap]parēre-fecit Dominus, isto-modo-quoque (= sic et) ambulet (imp.). Et hoc-modo (+ *ve*) (= ita) in-omnibus ecclesiis praecipio. 18 Si[49] circumcisus aliquis vocatus-est (verb. [ap]parere-factus-est), ne quassetur; si incircumcisus aliquis vocatus-est (verb. [ap]parere-factus-est), ne circumcidatur. 19 Circumcisio nihil est et incircumcisio nihil (+ *ve*) est, sed conservatio (= observatio) mandatorum Dei. 20 Unusquisque vocatione (verb. citatione) illa, qua vocatus-est (verb. apparere-factus-est), super illam (= in illa)-quoque maneat. 21 Si[50] servus vocatus-es (verb. [ap]parere-factus-es), ne-quid te-premat<ur> (= tibi-curae-sit); sed etsi poteris (verb. potentia-tibi-locabitur) liber fieri, magis (= plus)-adhuc utere. 22 Quia, qui per Dominum vocatus erit (verb. [ap]parere-fiet) servus, per Dominum liber-factus est; isto[-modo]-quoque (= sic et) nobilis, qui vocatus-erit (verb. [ap]parere-fiet), servus est Christi. 23 Cum-mercede (= pretio) empti estis, ne fiatis (verb. operemini : pass.) servi hominum. 24 Unusquisque qui-quoque vocatur-est (verb. [ap]parere-factus-est), fratres, super hoc maneat per Deum. 25 Propter virgines autem praeceptum per Dominum non habeo. Consilium-do autem, sicut misericordiam-consecutus per Dominum, fidelis factus. 26 Ego isto[-modo] (= sic) cogito,

---

[46] vgl. syp : quid enim. — [47] sed = syp. — [48] + et = syp. — [49] Si = syp. — [50] Si = syp.

quoniam hoc bonum est propter perventam illam quassationem (= anxietatem), quia melius est homini (gen.), si hoc-modo (= ita) erit. 27 Si alligatus (verb. adhaesus) es uxori, ne [eam] dimittas; si sui-dominus (= liber) es ex (= ab) uxore, ne quaeras uxorem. 28 Si matrimonio-iunctus-es (verb. nupsisti), non peccasti. Et si nupserit virgo, non peccavit; tribulationes carnium (= corporis) sustinebunt istiusmodi (= tales) illi; ego autem vobis parco (verb. fugitabo). 29 Hoc autem loquor (= dico), fratres, tempus hoc abbreviatum est abhinc; et ut quibus <positi->erunt uxores, hoc-modo (= ita) sint, quomodo-forte non eis-<positi->fuerint. 30 Et qui flebunt, quomodo-forte non flerent; et qui gaudebunt, quomodo-forte non gaudeant; et qui ement, quomodo-forte non haberent. 31 Et qui sibi-ministrabunt regionem hanc (= mundum hunc), quomodo-forte non sibi-ministrent; quia abit imago huius regionis (= mundi). 32 Et volo vos, ut securi sitis. Caelebs ille sollicitus-est quod-Domini, quomodo-an gratus-fiat Domino. 33 Matrimonio-iunctus autem sollicitus-est quod mundi (verb. regionis), quomodo-an gratus-fiat uxori. (34)[51] Divisa-est mulier-quoque et virgo. [34][52] Innupta illa solliticata-est quod-Domini, ut sit sancta carnibus (= corpore)-quoque et spiritu-quoque; nupta autem sollicita-est quod-regionis (= mundi), quomodo-an grata-fiat marito. 35 Hoc autem propter vestram utilitatem (verb. vestrum melius) loquor (= dico) non ut pedicam imponam vobis, sed ad-speciosum et bonum <con>standum ad<versus> Dominum secure (= ut speciose et bene stetis coram Domino). 36 Si-igitur alicui pudorem-iniciens paret virginitas sua (= virgo eius), si provecta erit, et isto[-modo] (= ita) fas ei-paret esse, quod velit (= vult) facito (= faciat), non peccat; nubant (fut.). 37 Qui autem confirmatus est in corde eius (= suo) firmiter et non habet quassationem (= anxietatem) et[53] potestatem habet super suam voluntatem, et hoc definivit in corde suo conservare suam virginitatem (= virginem), bene facit. 38 Et qui matrimonio-iunget suam illam virginitatem (= virginem), bene facit. Qui autem non matrimonio-iunget, melius facit. 39 Mulier colligata est legibus (instr.), quanto tempore vivax est (= vivit) maritus eius. Si-igitur autem mortuus-erit maritus, illa libera (verb. capitis-domina) est, si volet (= velit) nubere, at solum per Dominum. 40 Beatior autem est, si-igitur isto[-modo] (= ita) permanserit secundum consilium meum. Cogito, quoniam Spiritum Dei habeo ego.

8,1 Propter idolorum-immolatione autem novimus, quia omnes cognitionem habemus; cognitio inflat, caritas autem exaedificat. 2 Si-igitur alicui cogitatur (= aliquis cogitat), quoniam novit quiddam (= aliquid),

---

[51] Hier beginnt, wie auch im griechischen Text, bei syp V. 34. — [52] Abweichende georgische Verszählung: erst nunmehr Versanfang von Vers 34! — [53] et = syp.

nequaquam agnovit, quomodo (+ *igi*) fas est novisse. 3 Cui autem carus-est Deus (= qui autem diligit Deum), ille [co]gnitus est per illum. 4 Propter manducationem autem idolicorum scimus, quia nihil est idolum in regione (= mundo), et quoniam nemo est deus alius[54], at (= nisi) solus ille unus Deus. 5 Quia etsi<-quoque> sunt quodam nomine-locati (= qui nominantur) dei sive in caelo, sive super terram, sicut sunt dei multi et domini multi, 6 sed nobis unus est[55] Deus Pater, ex quo est omne, et nos ad<versus> eum, et unus est Dominus Iesus Christus, per quem omne[56] et nos per eum. 7 Sed non cum omnibus est cognitio (= scientia); quidam autem cum-suspicione usque [ad] hactenus quod-idolorum <illud>, sicut idolicum, manducant, et mens (verb. cogitatio; = conscientia) illa eorum infirma inquinatur. 8 Cibus autem nos non praestabit Deo (verb. Dei). Quia etsi manducabimus, non abundabimus (verb. nobis-in-abundantia-erit), et si non manducabimus, non deficiemus (verb. nobis-deficiet). 9 Cavete autem, ne-forte potestas (= licentia) ista vestra scandalizatio fiat infirmis illis. 10 Quia si-igitur aliquis (= quidam) viderit te, qui habes cognitionem (= scientiam) in idolico recumbentem, nónne mens (verb. cogitatio) illa infirmi illius aedificabitur idolicum illud manducare? 11 Et peribit frater ille infirmus tua illa cognitione (= scientiā), propter quem Christus mortuus-est. 12 Hoc-modo (= ita) quid peccabitis ad<versus> fratres et plectetis mentem (verb. cogitationem) eorum infirmam, ad<versus> Christum peccatis. 13 Propter-hoc-quoque si-igitur cibus scandalizabit fratrem meum, non manducabo carnem [usque] ad aeternitatem, ut non (= ne) fratrem meum scandalizem.

9,1 Non sum-ne Apostolus? Non sum-ne liber? Aut non (= nonne) Dominum nostrum Iesum oculis vidi? Aut non (= nonne) opificia mea vos estis per Dominum? 2 Si alius adhuc non sum Apostolus, sed vobis autem (= γε) sum, quia anuli (= sigillum) mei (gen.) apostolatūs estis per Dominum. 3 Mea oblocutio (= apologia) meis illis scrutantibus haec est. 4 Non numquid (= numquid non) habemus potestatem manducare et bibere? 5 Non numquid habemus potestatem sorores illas (gen.) matres (= mulieres) circumducere, sicut alii illi Apostoli et fratres Domini et Cephas? 6 Aut ego solus et Barnabas non habemus dominatum (= potestatem) operari (= operandi)? 7 Quisnam <ubi> militat suo stipendio? Quis deponit (= plantat) vineam et ex (= de) fructu eius non manducat? Aut quis pascit gregem, et ex lacte illa gregum non manducat? 8 Aut humaniter (= ut-homo) numquid loquor (= dico) hoc? Aut non (= nonne) lex-quoque hoc (+ *ve* = haec) loquitur (= dicit)? 9 Quia in-lege Moysis scriptum est: Non colliges (= alligabis)

---

[54] + alius = syp. — [55] + est = syp. — [56] omne = syp.

os bovi trituranti. Numquid boum quidnam cura-est (verb. ei-pressum-est) Deo? 10 Sed[57] propter nos omnes sane loquitur (= dicit), quia propter nos descriptum est. Quia cum-spe debet (verb. penes-eum-est) arare arans ille et qui (+ *igi*) triturat cum-spe, congregare eādem cum-spe. 11 Si-igitur nos spirituale disseminavimus inter vos, num magnum quid est-ne ex vobis(!), si carnale <re>metemus nos? 12 Si-igitur alii ex potestate vestra accipiunt, nonne magis (= plus) adhuc nos? Sed non voluimus potestatem hanc, quia omne (+ *ve* = omnia) perferimus, ut non (= ne) offendiculum quoddam demus Evangelio illi Christi. 13 Non scitis, quia qui (+ *igi*) sanctuario ministrant, ex sanctuario manducant? Et qui ante altare stant, ex altari portionem efferunt? 14 Sic et (verb. isto[-modo]-quoque) Dominus praecepit, qui (+ *igi*) Evangelium annuntiant, ex Evangelio vivere. 15 Ego autem nullo usus-sum ex his[58] et non propter hoc[59] <trans>scripsi hoc, ut hoc-modo (= ita) fiat [ad]versus me. Quia melior (melius) est mihi mors (= mori) magis, quam adhuc gloriatio mea, etsi aliquis (= quis) frustrabit illam. 16 Quia si evangelizo, non est mihi gloriatio. Quia invitum (= fortuitum) superpositum-est mihi, et vae est mihi, si non evangelizabo. 17 Quia si voluntarie operor (= facio) hoc, mercedem habeo; si-igitur autem non-voluntaric, administratio persuasa (= credita)-est mihi. 18 Quid-nam (= quae-nam) igitur est merces mea? Ut cum evangelizabo, gratis (= sine-mercede) evangelizabo Evangelium illud Christi, út non abutar (verb. mihi-ministrem) potestate mea in Evangelio illo meo. 19 Quia liber fui ex omnibus et omnium meipsum servum-feci, ut plures mihi-adicerem (= lucrarer). 20 Factus-sum (verb. operatus-sum : pass.) cum[60] Iudaeis, sicut Iudaeus, ut Iudaeos mihi adicerem; cum[60] subter lege commorantibus, sicut subter lege commorans,[61] ut subter lege commorantes mihi adicerem. 21 Cum illegalibus, sicut illegalis, non illegalis fui Dei, sed legalis Christi, ut illegales mihi-adicerem. 22 Factus-sum (verb. operatus-sum : pass.) cum[60] infirmis illis, sicut infirmus, ut infirmos illos mihi-adicerem; omnibus factus-sum (verb. operatus-sum : pass.) ut omnes mihi-adicerem. 23 Hoc[62] autem facio (verb. operor) propter Evangelium illud, ut comparticeps eius fierem. 24 Non scitis, quia qui (+ *igi*) in spatio (= stadio) illo currunt, omnes (+ *ve*) currunt, unus autem accipiet donum (= bravium)? Hoc-modo (= ita) currite, ut [ob]veniatis (= comprehendatis). 25 Omnis (+ *ve*) autem curator (= officiator) omne (+ *ve*) (= omnia) [per]fert. Illi igitur sane, ut depravabilem (= corruptibilem) coronam recipiant, nos autem incorruptibilem. 26 Ego igitur nunc hoc-modo (= ita) curro, sicut (= quasi) nón

---

[57] sed = syp. — [58] ex his = syp. — [59] et non propter hoc = syp. — [60] + cum = syp. — [61] om *μη ων αυτος υπο νομον* = syp. — [62] hoc = syp.

ad-incertum, isto-modo (= sic) me-tribulo, sicut (= quasi) non in-aërem do; 27 sed inhibeo carnes meas (= corpus meum) et in-servitutem-redigo, ne forte aliis praedicem et ego intentator fiam.

10,1 Non volo (= nolo) ignorantiam vestram (= ignorare vos), fratres, quia patres nostri omnes subter nube fuerunt et omnes in mari egressi-sunt. 2 Et omnes per[63] Moysen (moses) baptizati sunt (verb. lumen-acceperunt) nube (= in nube) illā et mari (= in mari), 3 et omnes eandem escam spiritualem manducaverunt; 4 et omnes idem poculum (= eundem potum) spirituale (= spiritualem) biberunt, quia bibebant illi ex spirituali illa petra, quae-quoque <intro>secuta-est; petra autem illa fuit Christus. 5 Sed non [in] multis (acc. !)[64] ex illis gratus-fuit Deus; quia corruerunt illi super desertum. 6 Et haec nota nobis facta-sunt, ut non simus nos concupiscentes mali, sicut (+ *igi*) illi concupiebant (verb. illis cor-dicebat). 7 Neque idolorum-ministri fiamus, sicut (+ *igi*) ex illis aliqui, sicut scriptum est: Consedit populus ille manducare et bibere et surrexerunt ad-cantum (= ad-ludum). 8 Neque fornicemur, sicut (+ *igi*) aliqui (= quidam) ex illis fornicati-sunt et corruerunt in una die viginti et tria millia. 9 Neque experiamur Christum, sicut (+ *igi*) ex illis quidam tentaverunt et per serpentes perierunt. 10 Neque murmuraveritis, sicut (+ *igi*) ex illis aliqui (= quidam) murmuraverunt et perierunt ex (= ab) interfectore. 11 Hae omnes notae occurrebant illis; descriptum-est autem ad-correptionem nostram, super quos perfectio temporum pervenit. 12 Abhinc, quī cogitabit stare, caveto, ne forte corruat. 13 Tentatio vobis non occurrat at (= nisi) humana; fidelis autem est Deus, qui non [re]linquet vos tentari magis [quam] potentia vestra, sed faciet cum tentatione proventum-quoque, ut praevaleatis perferre. 14 Nunc igitur, dilecti mei, fugite ex (= ab) idolorum-ministerio. 15 Sicut sapientibus loquor (= dico) vobis: Scrutamini adhuc, quod (+ ese) loquor vobis. 16 Poculum hoc benedictionis, cui benedicimus, nonne participatio sanguinis (verb. sanguinum) Christi est-ne? Panis hic, quem frangimus, nonne participatio corporis (verb. carnium) Christi est-ne? 17 Quia unus panis et unum corpus (verb. caro) multi hi sumus, quia omnes ex uno illo pane nobiscum-habemus (= participamus). 18 Videte-adhuc Israel carnaliter: Aut non (= nonne) qui (+ *igi*) manducant sacrificia illa, participes altaris illius sunt? 19 Quod igitur loquor (= dico) vobis hoc, quoniam idolum hoc quid est, aut mensa-parata illa quid est? 20 Sed, quod (+ *igi*) [of]ferunt Gentiles (= Gentes), daemonibus [of]ferunt et non Deo. Ego autem non volo vestram daemonum communicationem (= vos daemoniis communicari). 21 Nón potestis poculum Domini bibere et poculum daemoniorum; nón potest[is] mensae (verb.

---

[63] per = syp. — [64] vgl. syp : in multis.

tabulae) Domini communicari et mensae daemonum. 22 Aut num-ne ad-aemulationem-adducimus (= aemulamur) Dominum? Numquid-igitur potentiores quam ille (gen. sg.) sumus? 23 Omne (+ *ve*) (= omnia) fas-est mihi, sed non omne exaedificans est. 24 Ne-quis (= nemo) [quod]suum-est (verb. capitis-sui) quaerat, sed [quod] proximi-quoque singuli. 25 Omne, quod in-taberno (= macello) ven-it (vaenit), manducate, et nihil scrutemini propter suspicionem (= conscientiam). 26 Quia Domini est terra et plenitudo eius. 27 Si-igitur autem aliquis (= quidam) appellat (= vocat) vos ex incredulis, et vultis ire, omne (+ *ve*) propositum vestrum (= vobis) manducate et nihil scrutamini (imp.) propter suspicionem (= conscientiam). 28 Si-igitur autem aliquis nuntiabit vobis, quoniam: Hoc idolicum est, ne manducetis propter illum indicantem (verb. scire-facientem) et suspicionem (= conscientiam), quia Domini est terra et plenitudo eius.[65] 29 Suspicionem (= conscientiam) illam loquor (= dico) non [tui]-metipsius, sed proximi. Quia propter quid (= quare) libertas (verb. nobilitas) mea scrutatione-afficitur (= iudicatur) ex (= ab) alia suspicione (= aliena conscientia)? 30 Si-igitur ego cum-gratiarum-actione manduco, propter quid (= quare) blasphemor, propter quod gratias-ago? 31 Sive manducabitis, sive bibetis, sive quod-[cum]que facietis, omne (+ *ve*) (= omnia) ad-glorificationem Dei facite. 32 Inscandalizati estote ad<versus> Iudaeos et Gentiles (= Gentes) et ecclesias Dei, 33 sicut-quoque ego [per] omnia omnibus gratus-fio, quia non quaero [quod] mei-ipsius utilius, sed [quod] multorum, ut vivant[66] (= salvi fiant).

11,1 Imitatores mihi estote (verb. operamini: pass.), sicut ego Christo. 2 Laudo autem vos, fratres, quia mei [in] omnibus (verb. omne + *ve*) memores-estis, et sicut (+ *igi*) tradidi vobis magisterium, id praecavetis (= tenetis). 3 Et volo vos scire, quia omnis viri caput Christus est; caput autem mulieris — maritus; et caput Christi — Deus. 4 Omnis vir qui orabit sive prophetabit ut-caput-obtegens, pudore-afficit caput suum. 5 Et[67] omnis (+ *ve*) mulier, quae orabit et prophetabit ut-caput-non obtegens, pudore-afficit caput suum, quia unum et idem est detonsa-quoque illa. 6 Quia si-igitur non se-obtegit mulier illa, tondeatur (verb. sibi-[de] radito: imp.); si-igitur autem despicibile est mulierem (gen.) sibi-radere vel detonderi, se obtegat (= imp.) illa. 7 Viro (gen.) igitur non fas-est obtegere caput, quia imago et gloria Dei est; mulier-quoque autem gloria mariti est. 8 Quia non est vir ex muliere, sed mulier ex viro. 9 Et quia non creatus-est vir propter mulierem, sed mulier propter virum. 10 Propter hoc fas-est mulieri (gen.), ut dominatum habeat super caput suum propter Angelos. 11 Nec

---

[65] + quia Domini est terra et plenitudo eius = syh. — [66] vivant = syp. — [67] et = syp.

autem vir praeter[68] mulierem nec mulier praeter virum per Dominum (= in Domino). 12 Quia sicut (+ *igi*) mulier ex marito est, isto[-modo]-quoque (= sic et) maritus ex muliere; omne (+ *ve*) (= omnia) ex Deo est. 13 Inter vosmetipsos-adhuc scrutamini (= iudicate), decet-ne mulierem invelatam (verb. ut-non-obtegens) coram Deo orare? 14 Nec adhuc a-se illa (= ipse illa) natura perdocet vos, quia si vir demittet capillum longe, turpitudo est ei. 15 Mulier autem, si demittet (scil. capillum), gloria est ei, quia capillus ille ad-ornatum commodatus-est illi (= ei). 16 Si-igitur autem aliquis disputare vult, nos istiusmodi (= talem) consuetudinem non habemus, nec Ecclesiae Dei. 17 Hoc cum vobis-mando, non vos-laudo, quia non ad-melius, sed ad-indigentius (= in deterius) congregamini. 18 Primum igitur, quia in-congregando illo vestro ad-Ecclesiam audio, quoniam [dis]sidium quiddam (= dissidia quaedam) sunt inter vos, et dimidium-quiddam (= ex parte) credo. 19 Quia [dis]sidia-quoque fienda-sunt inter vos, ut electi illi inter vos appareant. 20 In congregando illo igitur vestro ad-unum (= in unum) non est ecclesia (!) panis-cibus (= panis manducatio). 21 Quia unusquisque suam illam cenam praevie aufert ad-manducandum, et quidam esurit et quidam ebrius-est. 22 Numquid-igitur domus non vobis-adstat-ne ad-manducandum et ad-bibendum? aut Ecclesiam Dei contemnitis (verb. contemptibilem-facitis) et pudore-afficitis eos, qui nihil habent? Quidnam dicam vobis? Vos-laudabo propter hoc? Non vos-laudo.[69] 23 Quia ego recepi ex (= a) Domino, quodquoque tradidi vobis, quia Dominus Iesus Christus in nocte illa in-qua tradebatur, recepit panem, 24 gratias-agebat, fregit et dixit: Accipite et manducate; haec est caro mea (= hoc est corpus meum), propter vos fracta[70] (= fractum); hoc facite ad-commemorationem meam. 25 Isto-eodem-modo poculum illud post cenationem (= cenam), et dixit: Hoc poculum nova lex (= novum testamentum!) est in-sanguine meo; hoc facite, quotiescumque bibetis, ad-meam commemorationem. 26 Quia quotiescumque manducabitis panem hunc et bibetis poculum hoc,[71] mortem Domini annuntiate, donique veniat. 27 Abhinc, qui manducabit panem hunc et[72] bibet poculum̃ hoc Domini cum-indignitate, debitor est ille corpori et sanguini Domini.[73] 30 Propter hoc multi sunt inter vos infirmi et aegroti[74] et cubant multi. 31 Quia si-igitur-forte [nos]metipsos scrutaremur (= iudicaremus), non-forte scrutatione-afficeremur (= iudicaremur). 32 Si autem scrutatione-afficimur (= iudicamur), per Dominum perdocemur, ut non cum regione (= mundo) <per>iudicemur (= damnemur). 33 Abhinc

---

[68] praeter = syp. — [69] vgl. syp: Laudabo vos in hoc? Non laudo. — [70] vgl. syp: quod pro vobis frangitur. — [71] vgl. syp: bibitis calicem hunc. — [72] et = syp. — [73] vgl. syp: debitor est ille sanguini Domini et corpori. — [74] propter hoc multi sunt inter vos (syp: in vobis!) infirmi et aegroti = syp.

(= itaque), fratres mei, cum congregabimini ad-manducandum, invicem praestolamini (verb. manete). 34 Si-igitur autem aliquis esuriet, in domo manducato (= manducet), ut non ad-damnationem congregemini. Aliud (= cetera) autem illud (= illa), ubi[-primum] venero, tunc praecipiam.

12,1 Propter spiritualia autem illa, fratres, non volo ignorantiam vestram (= ignorare vos). 2 Scitis, quia dum (+ *igi*) Gentiles (= Gentes)-adhuc fuistis, ad<versus> idola illa muta ut (+ *igi*) (= prout) <intro>secuti-estis, passim-ducti fuistis. 3 Propter hoc scire-facio vobis, quia nemo Spiritu Dei loquetur et dicet: anathema (verb. devotus) Iesus; et nemo potest (verb. nemini potestas-ei-est) dicere Dominus Iesus, at (= nisi) Spiritu sancto. 4 Divisiones autem gratiarum sunt, et idem Spiritus. 5 Et divisiones ministrationum (verb. ministeriorum) sunt, et idem ipse Dominus est. 6 Et divisiones subsidiorum (verb. subventionum) sunt, et idem ipse Deus est, qui conficit omne inter omnes. 7 Singulo (= unicuique) autem nostr(um) (verb. nostro) tradita est manifestatio illa Spiritus propter [quod] melius (= propter utilitatem). 8 Cuidam ex (= a) Spiritu illo traditum est verbum sapientiae, alii autem verbum cognitionis (= scientiae) eodem Spiritu, 9 et alii fides ex (= ab) eodem Spiritu, cuidam gratia curationum ex (= ab) eodem Spiritu, 10 cuidam subsidia potentiarum, cuidam prophetia, cuidam scrutatio spirituum, et alii genera (verb. ut-semen semen = [singulum] semen) linguarum, et alii interpretatio linguarum. 11 Hoc autem obvenit (= efficit unus et idem Spiritus, dividit singillatim unicuique, sicut vult. 12 Sicut (+ *igi*) corpus unum est et multa membra habet, et omnia (+ *igi*) membra unius illius corporis, si multa-adhuc sunt, unum corpus sunt; isto[-modo] quoque (= sic et) Christus. 13 Quia uno Spiritu nos omnes ad<versus> (= in) unum corpus baptizati sumus, sive Iudae, sive Gentiles (= Gentes), sive servi, sive nobiles; et omnes (+ *ve*) ad<versus> unum Spiritum (= in uno Spiritu) potati-sumus. 14 Et quia corpus illud non est unum membrum, sed multa. 15 Si-igitur dixerit pes, exunde (= ex quo; = quoniam) non sum manus, non sum [quid] ex illo corpore, num ex hoc (= ideo) non est-ne [quid] ex hoc corpore? 16 Aut si dixerit auris, quia non sum oculus, non sum [quid] ex illo corpore, numquid propter hoc non est-ne [quid] ex illo corpore? 17 Si-igitur omne (= totum) corpus oculus erit, ubi est audibile (= auditus)? Si-igitur omne (= totum) audibile (= auditus) erit, ubi sunt odoratūs? 18 Nunc en Deus deposuit membra illa singillatim in corpore illo sicut voluit. 19 Si-igitur-forte autem esset omne unum membrum, ubi-forte esset corpus illud? 20 Nunc autem multa-sunt[75] membra et unum — corpus. 21 Nón autem potestas-est oculo (= potest

[75] + sunt = syp.

oculus), quomodo-forte dicat manui: Non mihi-necesse-es tu, aut rursum capiti et pedibus, quoniam: non mihi-necesse-estis vos. 22 Sed magis (= immo) adhuc amplius, quod (+ *igi*) cogitabile-est (= videtur) membrum corporis illius ut-infirmius, illud usuale (= necessarium) est. 23 Et quae (verb. cuius-quod) cogitamus inhonestum esse ex (= a) corpore, his honorem ampliorem tradimus. (24!) Et turpe illud nostrum speciositatem ampliorem habet; [24] specioso autem illi nostro nullum necesse-est. Sed Deus permiscuit corpus illud et incompleto illi ampliorem tradidit honorem, 25 ut non sit [dis]sidium in carnibus illis (= in corpore illo), sed idipsum propter (= pro) invicem sollicita-sint membra illa. 26 Et si patitur quid unum membrum, cum eo dolent omnia membra, et si gloriatur unum membrum (verb. glorificatur uni membro), cum illo gaudent omnia membra. 27 Vos estis carnes (= corpus) Christi et membra[76] ex membris eius. 28 Et quosdam statuit Deus in-ecclesiis primum Apostolos, secundum Prophetas, tertium magistros, deinde potentias (= potestates), tunc adhuc gratias curationum, subsidia, gubernationes, ut-[singulum] semen (= ut-genera) linguarum. 29 Numquid omnes Apostoli erunt-ne? numquid omnes Prophetae? numquid omnes magistri? numquid omnes potentiae (= potestates)? 30 numquid omnes gratiam habebunt curationum? numquid omnes linguis loquentur? numquid omnes disserent? 31 Imitamini (imp.) autem gratias illas maiores (= charismata illa maiora), et deinde abundantem viam ostendam vobis.

13,1 Si in-linguis-adhuc hominum et Angelorum loquar, caritatem autem non habebo, factus-sum (verb. operatus-sum pass.) ego, sicut aereum (= aes), quod sonat vel cymbala, quae vociferantur. 2 Et si quidem habebo prophetiam et sciam omne mysterium et omnem cognitionem (= scientiam), si quidem habebo omnem (+ *ve*) fidem usque ad montium-quoque mutationem et si caritatem non habebo, non (+ *ve*) (= nihil) quid sum. 3 Et si quidem in-cibos-distribuam omnem possessionem meam et tradam carnes meas (= corpus meum) ad-combustionem et caritatem non habebo, nihil (+ *ve*) utile est mihi. 4 Caritas longanimis-est et suavis;[77] caritas[78] non aemulatur, caritas[78] non [ex]altat, non inflatur, 5 non pudorem-iniciens fit,[79] non quaerit semetipsum, non suscenset, nullius-generis adnumerat malum, 6 non gaudet super falsitatem, sed gaudet super veritatem. 7 Omne sustinet, omne credit, omne sperat, omne [per]fert. 8 Caritas nequaquam concidit, sive prophetiae evanescent[80] aut <si> linguae (+ *ve*) cessabunt, sive cognitiones (= scientia) evanescent.[80] 9 Quia pusillum-quiddam novimus et pusillum-quiddam prophetamus. 10 Quando autem pervenerit perfectum

---

[76] membra = syp. [77] om caritas = syp. — [78] + caritas = syp. — [79] vgl. syp: non inquirens (= inquirit) pudorem. — [80] evanescent = syp.

illud, tum pusillum-quoque illud evanescet. 11 Ubi (+ *igi*) (= quando) fui puer, loquebar, sicut puer, adnumeratus fui, ut puer. Ubi (+ *igi*) autem factus-sum vir, reliqui pueritiam illam[81]. 12 Quia spectamus nunc, sicut speculo et notā (= aenigmate), tunc autem facie ad-[quamcumque] faciem. Nunc novi pusillum, deinde autem agnoscam, sicut [et] cognitus-sum. 13 Nunc autem en manet: fides, spes et caritas, tria haec; maior autem horum caritas est.

14,1 <Intro>sequimini caritatem et[82] imitamini spirituale hoc, magis-adhuc, ut prophetetis. 2 Quia qui (+ *igi*) loquitur linguā (linguis), non hominibus loquitur, sed Deo, quia nemo audit, quia spiritu loquitur mysteria. 3 Qui autem prophetat, hominibus loquitur exaedificationem, precationem et consolationem. 4 Qui loquitur linguā (linguis), semetipsum exaedificat; qui autem prophetabit, concilium (= ecclesiam)[83] exaedificat. 2 Volo vos omnes in-linguis loqui, magis (= plus) adhuc, ut prophetetis; quia maior est, qui prophetabit, quam adhuc non qui loquetur in-linguis, at si (= nisi), ut edisserat, ut concilium (= ecclesia)[83] exaedificetur. 6 Nunc autem, fratres, si venero ad-vos et in-linguis loquar, quidnam proficiam (= prodero) vobis, nisi loquar vobis aut manifestatione aut cognitione (= scientiā) aut prophetiā aut magisterio (= doctrina)? 7 Isto-eodem-modo[84] [quae] sine-anima vocem e<xtra>dabunt, aut <si> (= sive) fistula (= tibia) aut tympanum (= cithara): si-igitur manifestationem vocum illarum nón e<xtra>dederint, quomodo-num notus fit sibilus ille aut citharizatio? 8 Et si-igitur tuba ut-non-apparens vocem e<xtra>derit, quisnam se-praeparabit ad-bellum? 9 Isto[-modo]-quoque (= sic et) vos per linguam si-igitur non ut-manifestum verbum illud e<xtra>dederit, quomodo notum fit dictum illud? quia eritis, sicut in-aëra loquentes. 10 Tantae<-hae> notae ut-semina linguarum sunt in regione (= mundo) et nec unum ex illis est[85] mutum (= sine voce). 11 Si-igitur non novero potentiam illam vocis illius, ero ego loquenti illi mihi sicut alia lingua (= barbarus!), et qui (+ *igi*) loquetur mihi, sicut alia lingua (= barbarus!). 12 Sic et (verb. isto[-modo]-quoque) vos, exunde (= ex quo) aemulatores estis spirituum, ad-exaedificationem Ecclesiae quaerite, ut abundetis. 13 Propter hoc-quoque, qui loquetur, oret (imp.), ut edisseratur-quoque. 14 Quia si-igitur orabo linguā, spiritus meus orat, mens (verb. cogitatio) autem mea infructuosa est. 15 Nunc igitur quid est? Si orabo spiritu, orabo mente-quoque; si cantabo[86] spiritu, cantabo[86] mente-quoque. 16 Si-igitur autem benedices spiritu, qui (+ *igi*) consummabit (= supplebit) locum illum rudis (= idiotae), quomodo<-num> dicet Amen

---

[81] vgl. syp: haec [quae] pueritiae. — [82] et = syp. — [83] vgl. syp: coetum (= ecclesiam). — [84] vgl. syp: etiam. — [85] vgl. syp: et non-ést unum ex iis. — [86] cantabo = syp.

super tuam illam gratiarum-actionem? quoniam (verb. exunde) quid (+ *igi*) (= quod) loquĕris, non novit. 17 Quia tu sane bene gratias-agis, sed proximus tuus[87] non exaedificatur. 18 Gratias-ago Deo meo, quia magis omnium vestrum linguas (= linguis) loquor. 19 Sed in Ecclesia volo quinque verba mente mea loqui, ut alios-quoque erudiam, quam decem millia verborum (verb. verba) linguā. 20 Fratres, ne pueri fiatis mentibus, sed propter malum (= malitiā) pueri estote (verb. fiatis imp.), mente autem perfecti estote. 21 Quia in-lege scriptum est, quoniam alienis linguis et labiis loquar populo huic, et nec-adhuc hoc-modo (= ita) audient me, loquitur (= dicit) Dominus. 22 Propter hoc-quoque linguae ut-prodigium (= signum) sunt non propter credentes, sed propter incredulos; prophetia autem non propter incredulos, sed propter fideles. 23 Nunc si-igitur congregabitur omne concilium (= universa ecclesia) unaque (= in unum), et omnes linguis loquuntur et intrabunt quidam increduli vel rudes, nonne dicent-ne, quoniam: decipimini vel insanitis? 24 Si-igitur autem omnes prophetabunt, et[88] intrabit quidam incredulus vel rudis, convincetur per omnes. 25 Et hoc-modo (= ita)[89] abscondita cordis eius permanifestabuntur, et hoc-modo (= ita) concidet super os (= vultum) suum et adorabit Deum et confitebitur, quoniam reapse (+ *ve*) Deus inter vos est. 26 Quidnam igitur est, fratres? Quando congregabimini unaque (= in-unum), unusquisque vestrum psalmum habet, magisterium (= doctrinam) habet, manifestationem (= apocalypsim) habet, interpretationem habet, linguarum-locutionem habet, omne (+ *ve*) (= omnia) ad-exaedificat[io]nem fiat (imp.). 27 Si-igitur linguā āliquis (= quidam) loquetur, duo sive plurimum tres, et unus edisserat (imp.). 28 Si-igitur autem non erit interpres, taceat (imp.) in Ecclesia, et sibimetipsi loquatur (imp.) et Deo. 29 Prophetae autem duo vel tres loquantur (= dicant imp.) et alii illi (= ceteri) agnoscant. 30 Si-igitur alii (dat.) manifestabitur ibi sedenti, primus ille (= prior) taceto (= taceat). 31 Quia praevalentes estis (= potestis) hoc-modo (= ita) singillatim omnes prophetare, ut omnes[90] consolatione-affecti sint. 32 Et spiritūs prophetarum prophetis subditi sunto (= sint). 33 Quia non est Deus turba<tio>nis, sed pacis, sicut (+ *igi*) in-omnibus Ecclesiis sanctorum. 34 Matres (= feminae) vestrae in Ecclesiis taceant (imp.), quia non praeceptum est eis loqui, sed subditum esse, sicut lex-quoque loquitur (= dicit). 35 Si-igitur autem discere quiddam volent (= volunt), in domo suos maritos interrogent (imp.) illae. Quia despicibile est matribus (= feminis) in Ecclesia consultare. 36 Aut (= an) per vos verbum illud Dei prodiit? aut [usque] ad-vos solum [per]venit? 37 Si-igitur

---

[87] vgl. syp: socius (proximus) tuus. — [88] + et = syp. — [89] + et ita = syh. — [90] om discant et omnes gegen syp!

aliquis (= quidam) cogitat semetipsum prophetam vel spiritualem, scito (= sciat), quod (+ *ege*) <trans>scribo ad-vos, quia Domini (gen.) sunt mandata. 38 Si-igitur aliquis (= quidam) ignarus est, ignarus esto. 39 <Ex>-unde quoque, fratres mei, aemulamini (imp.) prophetare, et loqui in-linguis ne retineatis (= prohibeatis). 40 Omne (+ *ve*) (= omnia) speciose (= honeste) et ordinatim fiat.

15,1 Scire-facimus autem vobis, fratres, Evangelium illud, quod evangelizavi vobis, quod<cum>que a-vobis-acceptum-est (= vos accepistis), super quod-quoque statis. 2 Per-quod-quoque vivificamini,[91] quod verbum evangelizavi vobis,[92] si-igitur vobis-in-memoria-est, at si (= nisi) frustra quiddam credidistis. 3 Quia tradidi vobis primum, quod<cum>que recepi, quia Christus mortuus-est propter peccata nostra, sicut scriptum est,[93] 4 et quia sepultus-est et quia surrexit in-tertia die, sicut scriptum est,[93] 5 et quia ostensus-est Cephae, et deinde undecim illis, 6 et deinde ostensus-est plus [quam] quingentis fratribus semel (= simul), ex quibus plures vivaces sunt (= vivunt) hactenus (= usque adhuc) et quidam (= nonnulli) conquieverunt. 7 Deinde ostensus-est Iacobo, et[94] deinde Apostolis omnibus. 8 Postremo[95] omnium, sicut residuo, ostensus-est mihi-quoque. 9 Quia ego sum residuum Apostolorum, qui non sum dignus vocari ut-Apostolus, quia persequebar Ecclesias Dei. 10 Gratiā autem Dei sum, quod (verb. quid + *igi*) sum, et gratia illa eius, quae [ad]versus me est, non ut-vana <quid> fuit, sed amplius illis omnibus <per> laboravi; non ego, sed gratia illa Dei, quae fuit mecum. 11 Nunc igitur sive ego, sive illi hoc-modo (= ita) praedicamus, et hoc-modo (= ita) credidistis vos. 12 Si-igitur autem Christus praedicatur, quoniam a-mortuis surrexit (verb. surrectus-est), quomodo loquuntur quidam inter vos, quoniam surrectio (= resurrectio) mortuorum non est? 13 Si-igitur surrectio mortuorum non est, nec Christus surrexit (verb. surrectus est). 14 Si-igitur Christus non surrexit (verb. surrectus est), vana sane est praedicatio haec nostra et vana est fides ista vestra. 15 Inventi-sumus igitur falsi-testes-quoque Dei, quia testamur propter Deum, quoniam suscitavit Christum, quem non suscitavit, si-igitur reapse (+ *ve*) mortui non surgunt. 16 Quia si-igitur mortui non surgunt, nec Christus surrexit (verb. surrectus est). 17 Et si-igitur Christus non surrexit (verb. surrectus est), futilis (= vana) est[96] fides ista vestra; in peccatis (+ *ve*) sane adhuc vestris estis hactenus. 18 Et conquiescentes illi per Christum sane (+ *ve*) peribunt. 19 Si-igitur in-hac solum vita sumus sperantes in Christo,[97] miserabiliores

---

[91] vgl. syp : vivitis. — [92] vgl. syp : <in> quonam verbo evangelizavi vobis. — [93] sicut scriptum est = syp. — [94] + et = syp. — [95] om autem gegen syp. — [96] + est = syp. — [97] vgl. syp : sperantes sumus in Christo.

omnibus hominibus sumus. 20 Nunc autem Christus surrexit a-mortuis et factus-est ille[98] initium conquiescentium. 21 Quia per hominem fuit[99] mors, et per hominem — surrectio mortuorum. 22 Et sicut (+ *igi*) <foras-> de Adam omnes exstirpantur, isto[-modo]-quoque per Christum omnes vivifient. 23 Singulus (= unusquisque) autem suo ordine : primum (adv.) Christus et deinde [qui] Christi illi in-ventione (= adventu) illa eius. 24 Tunc-adhuc perfectio,[100] quando commodaverit (= dederit) regimentum (= regnum) Deo et Patri, quando aboleverit omnes principationes et omnes potestates et potentias.[101] 25 Quia fas est ei regimentum, donique sibi-deponat omnes inimicos eius subter pedibus eius.[102] 26 Postremus inimicus ille evanescet, 27 quia omne (+ *ve*) (= omnia) subdidit subter pedibus eius. Quando autem dicet, quoniam omne (+ *ve*) subdidit, manifestum est, quia praeter eum, qui (+ *igi*) subdidit ei omne. 28 Quando autem subditum-erit ei omne, tunc ipse-quoque Filius subditus-erit ei, qui (+ *igi*) subdidit illi (= ei) omne, ut sit Deus omnino in omni.[103] 29 Si-igitur non (= alioquin), quid-nam facient, qui (+ *igi*) baptizantur (verb. lumen-[ac]cipiunt propter) mortuos? Si-igitur omnino mortui non surgunt, cur-adhuc baptizantur propter mortuos? 30 Aut cur-num-adhuc nos-tribulamus in-omni tempore (= hora)? 31 Quotidie morimur, [ad]iuro vestram gloriationem, quam habeo per Christum Iesum Dominum nostrum. 32 Si-igitur humaniter (= secundum hominem) bestiis bellum-feci in-Epheso, quidnam utile est mihi, si-igitur mortui non surgent? manducemus et bibamus, quia cras morimur. 33 Ne decipiamini: Depravant mores (verb. ordines) bonos consultationes malae. 34 Perattentiestote cum-iustitia et ne peccetis, quia ignorantiam Dei aliqui (= quidam) habent, ad-verecundiam (verb. ad-verecundum) vestram loquor (= dico). 35 Sed dicet aliquis, quoniam: Qūomodo<-num> surgent mortui? aut quibus-num carnibus (= quali corpore) venient? 36 Stulte, tu quod disseminas, non vivit, donec non (= nisi prius) moritur. 37 Et quod (+ *igi*) disseminas, non-tamen illud corpus, quod futurum est, disseminas, sed nudum granum sive[104] triticum aut <si> aliud quoddam semen. 38 Deus autem commodat illi corpus, sicut vult, et singulo semini suum corpus. 39 Non omnis caro una caro est, sed alia est hominum et alia caro est animalium et alia caro est volucrum et alia caro est piscium. 40 Et carnes illae [quae] <super>caeli (= corpora illa caelestia) et carnes illae [quae] terrae (= corpora illa terrestria), sed alia est caelestium eorum gloria et alia est terrestrium. 41 Alia gloria[105] est solis et alia gloria[105] est lunae et alia gloria[105] est stellarum; quia sicut (+ *igi*) stella stellae abundat gloriā,[106] 42 isto-

---

[98] et factus-est = syp. — [99] + fuit = syp. — [100] gegen finis syp. — [101] vgl. syp : et omnes potentias. — [102] + eius = syp. — [103] in omni = syp. — [104] vg,. syp : aut. — [105] gloria = syp. — [106] vgl. syp : stella a stella abundans-est.

[modo]-quoque (= sic et) in-surrectione mortuorum, disseminatur cum-corruptibilitate et surgit[107] cum-incorruptibilitate; 43 disseminatur cum-insultatione et surgit[107] cum-gloria; disseminatur cum-infirmitate et surgit[107] cum-virtute; 44 disseminatur caro animalis (= corpus animale) et surgit[107] caro spiritualis (= corpus spirituale). Est[108] caro animalis (= corpus animale) et est[108] caro spiritualis (= corpus spirituale). 45 Isto[-modo]-quoque (= sic et) scriptum est: Factus-est (fuit) primus ille homo Adam ad-(= in-)animam vivam, postremus autem Adam ad-(= in-) spiritum <re>vificantem. 46 Sed non primum (= prius) spirituale illud, sed animale, tunc-adhuc spirituale. 47 Primus ille homo ex terra humi, alter (= secundus) autem homo Dominus <super>caeli.[109] 48 Sicut (+ *igi*) [qui] ex humo, isto[-modo]-quoque (= sic et) [qui (pl.)] ex humo, et sicut (+ *igi*) [qui (sg.)] <super>-caeli, isto[-modo]-quoque (= sic et) [qui (pl.)] ex <super>caelo illi. 49 Et sicut (+ *igi*) induimus (verb. nos-convestivimus) imaginem illam [eius qui] ex-humo,[110] induemus (verb. nos-convestiemus) imaginem illam [eius qui] ex-<super>caelo.[111] 50 Hoc autem loquor (= dico), fratres, quia carnibus et sanguinibus (= caro et sanguis) regnationem (= regnum) Dei hereditare nón potentia-est (= nón possunt), nec corruptibilitas incorruptibilitatem (= incorruptionem) hereditabit. 51 Ecce en mysterium nuntio vobis: Omnes (+ *ve*) igitur non conquiescemus, omnes (+ *ve*) autem renovabimur. 52 In momento in-nictatione (= ictu) oculi postremā illā tubā, quia tubā-canitur, et mortui illi surgent incorruptibiles, et nos renovabimur. 53 Quia fas-est (= oportet) corruptibili huic (= corruptibile hoc) induere (verb. se-convestire) incorruptibilitatem, et mortali huic (= mortale hoc) induere (verb. se-convestire) immortalitatem. 54 Quando autem depravabile (= contemptibile) hoc induerit (verb. se-convestiverit) incorruptibilitatem (= incorruptionem) et mortale hoc induerit (verb. se-convestiverit) immortalitatem, tunc consummabitur verbum illud scripturae (verb. [id] scripti): Mersa-est mors victoriā. 55 Ubi est, mors, aculeus[112] tuus? ubi est, mors, victoria[112] tua? 56 Quia aculeus mortis peccatum, potentia autem peccati lex. 57 Deo autem gratia (= gratias!), qui commodavit nobis victoriam per Christum Iesum Dominum nostrum. 58 Abhinc, fratres mei dilecti, firmi estote et immobiles (= stabiles) et [ab]undate in-opere Domini semper; scitote, quia labor iste vester non vanus erit per Dominum.

16,1 Propter sacrificium autem illud sanctorum, sicut (+ *igi*) praecepi ecclesiis Galatiae, isto[-modo]-quoque (= sic et) vos facite. 2 Per unam-sabbati unusquisque vestrum secum sibi-[ag]greget (imp.) et thesaurizet,

---

[107] vgl. syp: surgens (= surgit). — [108] = est (exsistit) syp: om ει. — [109] vgl. syp: Dominus ex (= de) caelo. — [110] vgl. syp: eius qui ex-pulvere. — [111] vgl. syp: eius qui e caelo. — [112] aculeus ... victoria = syp.

quod[cum]que (+ *igi*) ei bene-succedet, ut non (= ne) ubi (temp.) venero, tunc-adhuc fiat congregatio (= collecta). 3 Quando autem venero, quos-quoque tentastis (= probastis), libris (= per-epistolas) hos emittam accipere (= perferre) gratiam illam vestram ad-Ierusalem. 4 Et si-igitur dignum-erit me-quoque abire, mecum veniant. 5 Veniam autem ad-vos, quando Macedoniam transvasero; quia Macedoniam transvado.[113] 6 Et, quis scit, apud vos permanebo, sive etiam(verb.-quoque) hiemabo, ut vos iter-facere-iubeatis (= deducatis) me, quocumque ambulabo. 7 Quia non volo (= nolo) nunc in-via (verb. viator) videre vos, spero autem [ali]quantum tempus intermittere (= manere) apud vos, si Dominus nobis-praecipiet. 8 Permanebo autem in-Epheso usque ad Pentecosten. 9 Quia ianua patefacta-est mihi ut-magnus adiutor (magna adiutrix), et hostes multi sunt. 10 Et si-igitur venerit Timotheus, videte, ut ut-intimidus sit apud vos, quia opus Domini facit, sicut (+ *ese*) ego. 11 Ne-forte (ali)quis contemnet illum et abmittite illum cum-pace, ut veniat ille ad-me, quia [ex]specto illum cum fratribus. 12 Propter Apollinem autem fratrem perquam (= valde) orabam illum, ut-forte veniret ad-vos cum fratribus, et non sane fuit voluntas, ut-forte nunc veniret, veniet autem, ubi (temp.) vacaverit. 13 Vigiles-estote, firmiter state super fidem, fortes (verb. optimi) estote et confortamini. 14 Omne (+ *ve*) (= omnia) cum-caritate sit (fiat). 15 Oro (= obsecro) autem vos, fratres, quia nostis domum illam Stephanae, quoniam est prima Achaiae, et ut-ministr(i) sanctorum perordinaverunt semetipsos (verb. capita sua). 16 Ut vos-quoque subditi-sitis istiusmodi (= talibus) et omni (+ *ve*) coadiutori et laboranti. 17 Gaudeo autem super ventionem (= adventum) Stephanae et <illam-> Fortunati et Achaici, quia vestrum illud defectum illi impleverunt. 18 Quia requiem-praestiterunt meo-quoque spiritui et vestro quoque. Novistis-forte (= cognoscatis) igitur istiusmodi (= tales) illos. 19 Salutant (verb. vos-interrogant) vos Ecclesiae Asiae; salutant vos perquam (= valde) per Dominum Aquila et Priscil(l)a una-cum coheredibus (= <con>domesticis) illis cum-concilio (= cum-ecclesia). 20 Salutant vos fratres omnes. Salutate invicem osculatione sancta. 21 Salutatio (verb. interrogatio) manu mea[114] Pauli. 22 Qui[115] non diligit (verb. cui non carus-est) Dominum nostrum Iesum Christum, esto (= sit) devotus (= anathema), maranatha! 23 Gratia Domini nostri Iesu Christi[116] vobiscum. 24 Caritas mea cum vobis omnibus per Christum Iesum. Amen.[117]

---

[113] vgl. syp: transeo. — [114] manu mea = syp. — [115] qui = syp. — [116] + Christi = syp. — [117] + Amen = syp.

Ad Corinthios Epistola Sancti Apostoli Pauli Secunda

1,1 Paulus, Apostolus Iesu Christi voluntate Dei, et Timotheus frater Ecclesiis Dei, quae sunt in Corintho, cum omnibus sanctis, qui sunt in-omni Achaia: 2 Gratia vobis et pax per Deum Patrem nostrum et Dominum nostrum[1] Iesum Christum. 3 Benedictus est[2] Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, Pater <per>misericordiarum et Deus omnis consolationis. 4 Qui consolatur nos in omnibus tribulationibus nostris,[3] ut praevaleamus (= possimus) nos-quoque consolari illos tribulatos consolatione illa qua consolatione-affecti sumus per Deum. 5 Quia sicut (+ *igi*) abundant (verb. eis-in-abundantia-sunt) passiones Christi [ad]versus nos (= in nobis), isto-[modo]-quoque (= sic et) per Christum abundat consolatio nostra. 6 Quia sive tribulamur, propter vestram consolationem et vitam[4] (= salutem),[5] quae conficitur patientiā earundem passionum, quas (+ *ese*) nos-quoque patimur. 7 Et spes nostra firma est propter vos,[5a] sive consolatione-affecti sumus, propter vestram consolationem et vitam, scimus,[6] quia sicut (+ *igi*) participes estis passionum illarum nostrarum, isto[-modo]-quoque (= sic et) consolationis. 8 Quia non volumus ignorare vos, fratres, propter tribulationem illam nostram, quae (+ *igi*) oc(cu)currit nobis in Asia. Quia abundanter gravati-sumus magis (= plus) [quam] potentia nostra usque ad reiectionem vitae-quoque. 9 Sed a-se (= ipsi) a-nobismetipsis definitio illa mortis recepta-est, ut non speremus in-nobismetipsis, sed in-Deo, qui (+ *igi*) suscitat mortuos. 10 Qui ex huiusmodi (= tali) morte salvavit nos et salvat (it.), cui (+ *igi*) (= in quem) speramus, quoniam deinde-quoque nos-salvabit. 11 Coadiutorio[7] orationum vestrarum propter nos; ut multis oribus (= vultibus) [pro] [ad]versus nos illa gratia per multos gratiarum-actio-persolvatur propter nos (= pro nobis). 12 Quia gloriatio nostra haec est, testimonium mentis nostrae, quia simplicitate et veritate Dei et non[8] sapientiā carnali, sed gratiā Dei nos-vertebamus in regione (= mundo), ampliore-modo-adhuc autem <ad>versus vos. 13 Quia non-tamen aliud quiddam <trans>scribimus vobis, sed (= quam) quod<cum>que (+ *igi*) interrogatis (= legitis) et quod<cum>que (+ *igi*) agnovistis; spero autem, quoniam perfecte quoque animadvertetis. 14 Sicut (+ *igi*) agnovistis nos per-[singula] tempora, quia gloriatio vestra sumus, sicut vos nobis in-die illa Domini nostri Iesu Christi.[9] 15 Et hac spe volebam ire ad-vos primum, ut

---

[1] + nostrum = syp. — [2] + est = syp. — [3] in omnibus tribulationibus nostris = syp. — [4] vitam = syp. — [5] om gegen syp: *ειτε παρακαλουμεθα υπερ της υμων παρακλησεως*. — [5a] + sive consolatione-affecti sumus propter vestram consolationem et vitam]. — [6] scimus = syp. — [7] coadiutorio = syp. — [8] et non = syp. — [9] + Christi = syp.

alterum (= secundum) gaudium haberetis, 16 et per vos abire ad-Macedoniam et rursum a-Macedonia venire ad-vos (+ *ve*), et per vos iter-facere ad-Iudaeam. 17 Cum hoc igitur considerabam (= Hoc igitur considerans), pusillum quid-nam (= numquid) igitur adnumeratus-sum (= aestimavi)[10]-ne? Aut quod consulto (= cogito), carnaliter-num quid consulto-ne, ut sit per me illud utique utique et [illud] non — non? 18 Fidelis autem est[11] Deus, quia verbum illud nostrum, quod fuit ad<versus> vos non fuit utique et non. 19 Quia Filius Dei,[12] Iesus Christus, qui per nos inter vos praedicatus-est, per me et Timotheum et Silvanum, non fuit utique et non, sed utique illud in illo factum-est (verb. operatum-est pass.). 20 Quia quantae (+ *igi*) (= quot) pollicitationes Dei sunt, in illo est utique et in illo Amen Dei[13] ad-glorificationem per nos. 21 Qui (+ *igi*) perfirmavit nos vobiscum ad<versus> Christum, et ut-unctos fecit nos Deus, 22 obsignavit nos et commodavit pignus illud spiritūs in cordibus nostris. 23 Ego autem ut-testem Deum appello (= invoco) Spiritūs mei, quia fugitabam (= vitabam) vos et propter hoc iam-non veni <ad->Corinthum, 24 non tamen dominamur cui[dam] fidei vestrae, sed coadiutores sumus gaudii vestri, quia fide statis.

2,1 Et hoc iudicavi mihi (= apud me), ut non (= ne) rursum cum-tristitia veniam ad-vos. 2 Quia si-igitur ego contristo vos, et quis est ille qui evangelizat (= laetificat) me, nisi ille, qui contristatus erit per me? 3 Et <trans>-scripsi ad-vos (= vobis) hoc (+ *ve*), ut non quando venero, tristitiam super tristitiam habeam, ex quibus dignum-est mihi gaudium; confido (verb. spero) vobis omnibus, quia gaudium meum [id] vestrum omnium est. 4 Quia ex multa tristitia et <per>pressione cordis <trans>scripsi vobis multis lacrimis, non ut contristemini, sed ut agnoscatis caritatem illam abundantem, quam habeo ad<versus> vos. 5 Si-igitur autem aliquis (= quidam) me-contristavit, non me contristavit, sed in-dimidio (= ex parte) quiddam, ut non gravarem vos omnes. 6 Satis est istiusmodi illius (= tali illi) comminatio illa multorum. 7 Nunc autem adversarius magis (= plus) [a-]vobis gratificandus [est] et consolandus, ne forte ampliore tristitia mergatur talis ille. 8 Propter hoc oro vos, perfirmate (= confirmate) super eum caritatem. 9 Quia propter hoc <trans + *ve*>scripsi, ut agnoscam probationem vestram, si-igitur propter omne-an obtemperantes estis-ne. 10 Quid (= quod) (+ *igi*) autem gratificamini [ali]cui vos, et ego. Quia et ego quoque quod gratificatus-sum, gratificatus (+ *ve*)-sum vestrā causā coram ore (= vultu) Christi, 11 ut non circumveniamur nos ex (= a) daemone (= diabolo), quia non mentem (verb. cogitationem) eius non ignoramus (verb. mentis eius non ignari sumus). 12 Cum autem veni ad-Troas Evangelio (instr.) Christi et

---

[10] vgl. syp: aestimavi. — [11] + est = syp. — [12] vgl. syp: Filius enim Dei. — [13] vgl. syp: ad-glorificationem Dei.

ianua patefacta-est mihi per Dominum, 13 non habebam levamentum spiritus mei, quia non inveni ego Titum, fratrem illum meum, sed me-abdicavi ex illis et prodivi ad-Macedoniam. 14 Gratia(s) autem Deo,[14] qui semper vincentem-facit nos per Christum et spiritum[15] illum cognitionis (= scientiae) eius (= suae) demonstrat per nos in-omni loco. 15 Quia Christi bonus-odor sumus per Deum inter vivos-factos et perditos: 16 quibusdam ut-spiritus[15] de-morte ad-mortem, et quibusdam ut-spiritus[15] de-vita ad-vitam. Et ad<versus> hoc quis-nam praevalens est? 17 Quia non sumus sicut (+ *igi*) multi, negotiatores (= negotiantes) verbum illud Dei, sed sicut ex veritate,[17] sed sicut ex Deo, coram Deo per Christum loquimur.

3,1 Rursum incipimus (nos)metipsos testari? aut num-nobis-necesse-est quid, ut (+ *igi*) (= sicut) aliqui (= quidam) testimoniales libros (sg.!) (= epistolas) habe(n)t, ad<versus> vos aut <si> (= aut fortasse) ex (= a) vobis, isto-eodem[-modo] [liber] testimonialis?[18] 2 Aut non (= nonne) liber (= epistola) nobis estis-ne per Dominum, descriptus (= descripta) in cordibus nostris, scitus et lectus[19] per omnes homines, 3 not(i) fact(i) (status praedicativus = collectivus), quia estis liber (= epistola) apostolicus (= apostolica) Christi, qui ministratus-est (= quae ministrata-est) per nos, descriptus (= descripta) non atramento, sed spiritu Dei vivi, non in tabellis (= tabulis) lapideis (verb. [quae] lapidis), sed in tabellis (= tabulis) cordis carnalibus. 4 Spem autem huiusmodi (= talem) habemus per Christum ad<versus> Deum. 5 Non-tamen a-semetipsis praevalen(te)s sumus adnumerari (= cogitare) quiddam, quasi<-tamen> ex (= a) nobis, sed praevaliditas nostra ex (= a) Deo est. 6 Qui (+ *igi*) praevalente(s) nos-fecit ad-ministerium novae legis, non libri (= litterae), sed spiritūs, quia liber (= littera) mortificat, spiritus autem vivificat. 7 Si-igitur ministerium illud mortis, libris (= litteris) depictum in tabellis (= tabulis), factum-est glorificatum, dum adhuc nón praevalentes fuerunt (= potuerunt) filii Israel oculos intendere in-os (= vultum) Moysi propter gloriam oris (= vultūs) eius, quae evanescenda fuit, 8 quanto-num (= quomodo) non magis ministerium illud spiritūs erit cum-gloria? 9 Quia si-igitur ministerium illud <per>iudicationis (= damnationis) gloria, quanto magis abundabit ministerium illud iustitiae gloriā. 10 Et quia nondum glorificatum est gloriosum illud hoc ordine (instr.) propter abundantem illam gloriam. 11 Quia si-igitur evanescens illud fuit cum-gloria, quanto magis, quod (+ *igi*) manet in gloria. 12 Exunde (= ex quo) igitur habemus eiusmodi (= talem) spem, multā fiduciā utemur. 13 Et non sicut (+ *igi*) Moyses velamentum

---

[14] gratia autem Deo = syp. — [15] Verlesung von syr. rīḥa (odor) in rūḥa (spiritus)? — [16] vgl. syp: in iis qui vivunt. — [17] vgl. syp: in veritate. — [18] + *συνστατικων* = syp. — [19] scitus et lectus = syp.

(= velamine) obtegebat os (= vultum) suum, ut non (= ne) spectarent filii Israel terminum illum evanumenti. 14 Sed excaecatae-sunt mentes (verb. cogitationes) eorum. Quia usque-ad hodiernum diem idem velamen super lectionem (verb. interrogationem) illam veteris legis manet ut-non-revelatum, quia per Christum evanescit. 15 Sed usque ad hodiernum diem, quando legitur propter Moysen (= de Moyse), velamen in-corde eorum iacet. 16 Quando autem convertetur ad-Dominum, demitur[20] velamen illud. 17 Dominus autem Spiritus est; ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas est.[21] 18 Nos autem omnes permanifestatione (= revelatione) oris (= vultūs) gloriam Domini experimur (= speculamur), in-eandem imaginem transmutamur de-gloria ad-gloriam, sicut ex (= a) Spiritu Domini.

4,1 Propter hoc habemus nos ministerium hoc, sicut misericordiam-consecuti-sumus et non nos taedet. 2 Sed seiungemus abscondita illa pudoris (= dedecoris), et quia non ambulamus nos cum-astutia, nec dolose-agimus verbum Domini, sed permanifestatione veritatis praestamus[22] [nos]metipsos <ad>versus omnem cogitationem (= mentem) hominis coram Deo. 3 Si-igitur autem est absconditum Evangelium hoc nostrum, inter pereuntes illos est absconditum. 4 Quas-quorum (+ *igi*) Deus huius regionis (=mundi) excaecavit cogitationes (= mentes) incredulorum, ut non effulgeat illis lumen illud Evangelii gloriae Christi, qui (+ *igi*) est imago Dei invisibilis.[23] 5 Quia non-tamen [nos] metipsos praedicamus, sed Christum Iesum, Dominum; [nos]metipsos autem ut-servos vestros propter Iesum Christum. 6 Quia Deus, qui dixit ex tenebris lumen effulgere, qui effulgere-fecit in cordibus nostris, ad-illuminationem cognitionis (= scientiae) gloriae Dei coram ore (= vultu) Iesu Christi. 7 Sed habemus nos valorem hunc fictilibus (verb. argillae) vasculis (= vasis), ut abundans illud (= sublimitas) virtutis sit Dei et non ex nobis. 8 In omni tribulamur, sed non angustia nobis-paret (= angustiamur); reiecti-quidem-sumus, sed non pernicies nobis-paret; 9 persecutione si-quidem-affecti-sumus, sed non relicti sumus; et si-quidem concĭsi sumus (= cecidimus), sed non perditi sumus. 10 Semper mortem illam Domini Iesu in carnibus nostris (= in corpore nostro) baiulamus, ut vita-quoque illa Iesu in carnibus his nostris (= in corpore hoc nostro) manifestetur. 11 Quia semper nos vivi hi morti tradimur propter Iesum, ut vita-quoque illa in mortalibus illis carnibus nostris manifestetur. 12 Ideo mors nobiscum conficitur, vita autem inter vos. 13 Habemus autem nos eundem spiritum fidei, sicut scriptum est: Credidi ego, propter quod-quoque loquebar et nos-quoque credimus, propter quod-quoque loquimur. 14 Hoc scimus, quia qui suscitavit Dominum Iesum, nos-quoque per Iesum suscitabit et nos-praestabit nobiscum. 15 Quia omne (+ *ve*) (= omnia)

---

[20] demitur = syp. — [21] + est = syp. — [22] praestamus = syp. — [23] + invisibilis = syh. —

propter vos est,[24] ut gratia illa abundet propter multos et gratiarum-actio in-ubertate-sit ad-glorificationem Dei. 16 Propter hoc non nobis-taedet,[25] sed etsi externus hic homo noster depravatur, sed (= tamen!) interior renovatur de-die in-diem. 17 Quia momentanea haec pusilla tribulatio nostra transabundantem et abundantem magnam gloriam aeternam conficit propter nos. 18 Quia non spectamus nos visum (= visibile) illud, sed invisibile hoc; quia visum (= visibile) hoc momentaneum est, non visum (= visibile) illud aeternum.

5,1 Quia scimus, quoniam si-igitur terrestris haec domus nostra carnis (= corporis)[26] destruetur, exaedificatum (= aedificationem) per Deum habemus nos domum non manufactam, aeternam in caelis. 2 Et quia in hoc gemimus et commorationem illam nostram <foras->de <super>caelo convestiri cupimus (verb. nobis-libet). 3 Qua (+ *igi*) si-convestiemur, iam-non nudi inveniemur. 4 Et quia, qui (+ *ese*) sumus in hac carne (= in hoc corpore) gemimus gravati, qui (+ *ese*) non volumus exui, sed convestiri, ut mergatur mortale illud ex (= a) vita. 5 Qui (+ *igi*) autem confecit nos propter hoc eodem-modo Deus, qui commodavit (= dedit) nobis pignus illud spiritūs. 6 Confisi sumus igitur semper et scimus, quia introibimus (= ingrediemur) carnibus (instr.) nostris his (= corpore nostro hoc) et exibimus per Dominum; 7 quia cum-fide nos-vertemus et non cum-suspicione (= cum-perceptione). 8 Audemus autem et nobis-videtur (verb. -paret) magis-adhuc exire ex (= a) carnibus his (= corpore hoc) et ire ad-Dominum. 9 Propter hoc-quoque curam-agimus, sive introibimus sive exibimus, gratiforte simus (= gratos-esse) ad-eum (= ei). 10 Quia nos omnes nos-permanifestaturi-sumus (= permanifestari oportet) coram throno (pl. t.) Christi, ut recipiat unusquisque ex carnibus his (= ex corpore hoc), quod[cum]que (+ *igi*) operatus-est (= fecit), sive bonum sive malum. 11 Scimus igitur timorem Domini, num hominibus persuasimus-ne (verb. fidem-fecimus)? Quia coram Deo permanifestati sumus, et spero in mentibus (verb. cogitationibus)-quoque vestris permanifestari. 12 Non-tamen rursum [nos]metipsos commendamus (verb. <intro>-mandamus) vobis, sed causam damus vobis gloriationis propter vos, ut habeatis ad<versus> eos, qui (+ *igi*) coram ore (= facie) solum gloriantur et non corde-quoque. 13 Quia sive mente-excedimus, Deo (gen.!); sive sapientes fimus, vobis. 14 Quia caritas illa Christi invitat nos seligere hoc, quoniam unus ille propter omnes mortuus-est, omnes sane mortui-sunt. 15 Et Christus propter omnes mortuus-est, ut vivi illi iam-non propter semetipsos vivi sint, sed propter [pro] illis emortuum illum et surrectum. 16 Propter hoc nos abhinc iam-non-quem (= neminem iam) novimus. Quia etsi noveramus Christum carnaliter, sed nunc iam-non

---

[24] + est = syp. — [25] vgl. syp : non taedet nos. — [26] vgl. syp : corporis.

novimus. 17 Sed quid (+ *igi*) est per Christum, nova creatura; primum illud praeteriit, ecce en factum-est omne (+ *ve*) (= omnia) novum. 18 Et[27] omne (+ *ve*) (= omnia) per Deum, qui (+ *igi*) reconciliavit nos sibimetipsi per Christum Iesum et commodavit nobis ministerium reconciliationis. 19 Quia Deus fuit cum (= in) Christo, regionem (= mundum) reconciliavit (verb. [in]struxit) sibimetipsi et[27] non adnumeravit illis peccata eorum, et collocavit nobiscum verbum reconciliationis. 20 Propter Christum igitur legatione-fungimur, sicut (= tamquam) Deus vos-orat per nos, vos-precamur propter Christum: reconciliamini Deo. 21 Quia [eum], qui non noverat peccatum, propter nos peccatum fecit, ut nos fieremus iustitia Dei in illo.

6,1 Vos-coadiuvamus autem et vos-oramus, ut non (= ne) in-vanum gratiam illam Dei excipiatis vos. 2 Quia loquitur (= dicit): In-tempore exceptionis[28] audivi te (verb. tui) et in-die vitae[29] adiuvi te. Ecce en nunc est tempus illud exceptionis, ecce en nunc est dies illa vitae.[29] 3 Némini in-nullo neque unum offendiculum quid date, ut non blasphemetur ministerium istud vestrum, 4 sed in omni praestate vosmetipsos, sicut Dei ministros, patientiā multā, in tribulationibus et quassationibus (= anxietatibus), in angustiis 5 et tortibus, in captivitatibus (verb. prehensitatibus) et turbationibus, molestiis et vigiliis (verb. vigilationibus), observationibus (= ieiuniis) 6 et sanctitate, cognitione (= scientiā) et longanimitate, bonitate et Spiritu Sancto, caritate imperdutabili (= non-ficta), 7 verbo veritatis, potentiā Dei, armaturā illā[30] iustitiae [a-]dextris et [a-]sinistris, 8 gloriā et insultatione, blasphemiā et laude, sicut deceptores (= seductores) et veri (= veraces), 9 sicut ignoti et noti, sicut morientes (adj.) et ecce en vivi sumus, sicut docti et non [qui] ad-mortem; 10 sicut tristes, et semper gaudemus;[31] sicut pauperes, et multos divites-facimus;[32] sicut nihil habemus,[33] et omne (+ *ve*) habemus.[34] 11 Os nostrum patet (verb. passus (pandere!) est) ad<versus> vos, Corinthii, et cor nostrum dilatatum est. 12 Non angustiati (= coartati) estis per me, sed angustiati estis ex visceribus vestris. 13 Eandem mercedis rursus-[re]stitutionem (= eandem remunerationem), sicut liberis (= filiis) loquor (= dico), dilatamini vos-quoque. 14 Ne fiatis coniuncti (verb. coniuges) incredulis (= infidelibus) illis; quia quae proximitas est iustitiae et iniquitatis (verb. illegalitatis)? Aut quae participatio lucis et tenebrarum? 15 Aut quae concordia est[35] Christi cum Beliar? Aut quae portio <sita->est[35] credenti apud incredulum? 16 Aut quae aequalitas est[35] templo Dei cum idolis? Quia vos templa Dei vivi estis, sicut dixit Deus: <Per>habitabo et me-vertam inter illos, et ero ego ad-eos (= eis)

---

[27] et = syp. — [28] exceptionis = syp. — [29] vitae = syp. — [30] vgl. syp: in armatura. — [31] gaudemus = syp. — [32] vgl. syp: locupletamus. — [33] habemus = syp. — [34] vgl. syp: tenemus. — [35] vgl. syp: exsistit.

Deus et illi erunt mihi ut-populus. 17 Propter hoc prodite (= exite) inter illos et excedite, loquitur (= dicit) Dominus, et immundum ne attingatis, et ego excipiam vos. 18 Et ero ego vobis [ut-]pater, et vos eritis mihi [ut-]filii et [ut-]filiae, loquitur (= dicit) Dominus omne prehendens (= omnipotens).

7,1 Et igitur habemus[36] pollicitationes, dilecti, emundemus nosmetipsos ex (= ab) omni inquinatione carnium (pl. t. = carnis) et[37] consummemus sanctitatem timore Dei. 2 Veniam-praebete nobis. Neminem <quid> vexavimus, neminem [de]pravavimus (= corrupimus), neminem circumvenimus. 3 Non ad-damnationem loquor (= dico), praevie-dixi, quoniam in cordibus nostris estis, ad-commoriendum et ad-convivendum. 4 Multam audaciam habeo ad<versus> vos, multam gloriationem propter vos, plenus sum consolatione, super-multiplicatum-[mihi-]est gaudium super omnibus tribulationibus nostris. 5 Et quia, quando venimus (aor.) nos ad-Macedoniam, nec ullum quid levamentum habebat caro nostra (pl. t.), sed in-omni (+ *ve*) tribulabamur : extra (adv.) bella, abintus (= intrinsecus) timor. 6 Sed qui (+ *igi*) consolatur humiles, consolatus-est-forte nos in-adventu (verb. in-ventione) illo Titi. 7 Non solum [autem] adventu eius, sed consolatione illa, qua consolatus factus-sum (verb. operatus-sum pass.) super vos : nuntiabat nobis vestrum illud desiderium, vestram illam lamentationem, vestram illam invidiam (= aemulationem) propter nos, dum adhuc (= ita ut) ego magis (verb. maiore-modo) pergavisus-sum (= pergauderem). 8 Quia etsi contristavi vos in-epistola illa (verb. libro illo), non me-paenituit, etsi-forte me-paeniteret. Specto (= video), quia epistola illa (verb. liber ille) etsi tempus unum (= unam horam) contristavit vos tempus unum). 9 Nunc gaudeo (verb. gaudet me), non-tamen qui (= quia ?) contristati-estis, sed quia contristati-estis ad-paenitentiam. Et quia propter Deum contristati-estis, ut [in] nullo amittamini ex (= a) nobis. 10 Quia per Deum illa tristitia paenitentiam vitae[38] impaenitenti conficit; regionis (= mundi) huius autem tristitia mortem conficit. 11 Quia ecce en eadem per Deum tristitia ista vestra quantam confecit inter vos festinationem (= sollicitudinem), quantam oblocutionem (= defensionem), quantam comminationem (= indignationem), quantum timorem, quantum desiderium, quantam ultionem (= aemulationem), quantam <re>gratificationem (= vindictam ?) vel quanta laetitia ! In omni praestate vosmetipsos ut-sanctos in-opere illo. 12 Si-quidem-quoque <trans>scripsi vobis, at non sane propter vexantem illum nec vexatum, ut appareret perfestinatio (= sollicitudo) vestra [ad]versus nos coram Deo. 13 Propter hoc consolati sumus [39] de (verb. super) consolatione illa vestra; ampliore-modo (amplius)-adhuc et pergavisi-sumus super

---

[36] vgl. syp : exsistit nobis (= habemus). — [37] vgl. syp : et c. impf. (fut.). — [38] vgl. syp : ad-vitam (= vitae). — [39] propter hoc consolati-sumus = syp.

gaudio Titi, quia refectus (verb. requietus) est spiritus eius ex (= a) vobis omnibus. 14 Quia quod[cum]que (+ *igi*) ad<versus> (= apud) illum gloriatus-sum propter vos, isto[-modo]-quoque (= sic et) gloriatio illa nostra ad<versus> Titum vera facta-est (verb. operata-est pass.). 15 Et <per>misericordia[40] eius ampliore-modo adhuc ad<versus> vos est, in-recordationem-venit (praes.) vestrum omnium illa obtemperatio (= oboedientia), quomodo (+ *igi*) cum-timore et cum-tremore excepistis illum. 16 Gaudeo, quia [in-]omni (+ *ve*) audax sum (= confido) inter vos.

8,1 Scire-facio autem vos, fratres, gratiam hanc Dei, quae (+ *igi*) commodata est in-Ecclesiis Macedoniae. 2 Quia multa illa probatio tribulationis et amplius gaudium eorum, et copiosa (= altissima) paupertas eorum transabundavit in-divitiis illis munificentiae eorum. 3 Quia similiter potentiae (= secundum potentiam) eorum testificor, et magis (= plus) [quam] potentiā (gen. !) cum-voluntate sua (verb. voluntario suo). 4 Multa precatione (= exhortatione) precati-sunt nos (= a nobis) gratiam illam et participationem ministerii ad<versus> sanctos recipere nos.[41] 5 Et non solum, quomodo (+ *igi*) sperabamus, sed seipsos tradiderunt primum Domino et deinde nobis (verb. nos) voluntate Dei. 6 Ut oraremus nos Titum, ut sicut (+ *igi*) praevie coepit, isto-eodem-modo (= ita et) consummet ad<versus> vos hanc-quoque gratiam. 7 Sed sicut (+ *igi*) in omni progressus-facite (= proficite): fide et verbo et cognitione (= scientia) et omni perfestinatione (= sollicitudine) et per vestram illam inter nos caritatem, ut hac gratiā progressūs-faciatis (= proficiatis). 8 Non-tamen praecepto vobis loquor (= dico), sed propter aliorum perfestinationem (= sollicitudinem) et vestrae caritatis cordationem (= ingenium) tentabam. 9 Quia novistis gratiam illam Domini nostri Iesu Christi, quia propter vos pauper-factus-est dives ille, ut vos eius illa paupertate divites-fieretis. 10 Et propter hoc vobis-consilium-do, quia hoc melius est vobis, qui (+ *igi*) non solum-tamen facere, sed velle-quoque praevie coepistis ab-anno-priore. 11 Nunc enim autem facto-quoque consummate, ut sicut (+ *igi*) promptitudo propter voluntatem, isto[-modo]-quoque (= sic et) consummatio ex illo, quod (+ *igi*) habet [is]. 12 Quia si-igitur promptitudo ante iacet, quod[cum]que (+ *igi*) quis habet, sacrificatum est (= acceptum est), non, quod non habet. 13 Quia non, ut aliis laetitia,[42] vobis autem tribulatio, sed cum-aequalitate. 14 In-hoc tempore vestra illa abundantia eorum indigentiae (gen. = dat.; = penuriae) [sit], ut eorum-quoque illa abundantia sit (fiat) vestrae illius indigentiae, ut sit (fiat) aequatum (= aequalitas). 15 Sicut scriptum est: Qui perquam (= multum) accepit[43] nihil (= nón) [ab]undavit, et qui pusillum, nihil

---

[40] misericordia = syp. — [41] vgl. arm: + dare ad-nos (= nobis): δεξασθαι ημας = Ephraem Syrus. — [42] laetitia = syp. — [43] accepit = syp.

(= nón) <per>defecit. 16 Gratia(s) autem Deo, qui tradidit eandem festinationem propter vos in-corde Titi. 17 Quia precationem illam excepit; et cum perfestinans (= sollicitus) fuit, cum-voluntate sua exivit ad<versus> vos. 18 Et cum illo transmisimus fratrem, cuius (+ *igi*) laus in Evangelio per omnes Ecclesias, 19 et non solum-tamen hoc, sed manuum-depositione benedictus-est ex (= ab) Ecclesiis ut-concohors (= comes peregrinationis) noster gratiā hac, quae ministratur per nos ad-ipsius Domini glorificationem et propter promptitudinem vestram, 20 fugitamus (= vitamus) hoc, ne aliquis (= quis) blasphemet (= vituperet) nos propter firmitatem hanc, quae ministratur per nos. 21 Quia praevie consideramus (= providemus) bonum non solum coram Deo, sed coram hominibus-quoque. 22 Et cum his transmisimus fratrem nostrum, quem <ex>probavimus in multo multipliciter, et est ille perfestinus (= sollicitus), nunc autem perquam (= multo) sollicitior (verb. perfestinantior) spe multa ad<versus> me. 23 Sive propter Titum, operis participem illum nostrum et vestrum, sive fratres nostri, Apostoli Ecclesiarum, gloria Christi. 24 Nunc igitur demonstrationem (verb. apparitionem) illam caritatis vestrae et nostrae gloriationis propter vos ad<versus> illos ostendite coram vultu (verb. ore) Ecclesiarum.

9,1 Quia propter ministerium illud sanctorum abundans est mihi <trans>scribere vobis. 2 Quia novi promptitudinem vestram, quam (= de qua) propter vos gloriatus-sum apud Macedones, quoniam Achaia praeparata est ab-anno-priore et vestra illa aemulatio (verb. invidia) provocavit multos. 3 <Trans>misi autem fratres, ut non (= ne) gloriatio illa vestra propter vos vana sit propter hunc órdinem (verb. fas), ut, sicut (+ *igi*) loquebar (= dicebam) praeparati sitis; 4 ne forte cum venerint mecum Macedones et invenerint vos im(prae)paratos, nos-pudeat nos (= erubescamus nos) (ut non loquamur: vos) propter hunc órdinem gloriationis.[44] 5 Melius igitur adnumeravi, ut precarer fratres, ut praevie irent ad-vos et praevie vos-praecaverent (= attenderent), et confirmarent prius eulogiam vestram, ut haec praeparata esset, sicut eulogia et non sicut avaritia. 6 Hoc autem[45]: Qui cum-parcitate seminabit, cum-parcitate-quoque <re>metet, et qui seminabit cum-benedictione, cum-benedictione-quoque <re>metet. 7 Unusquisque sicut selegit corde, ne (= non) cum-tristitia, neque cum-involentia, quia cum-hilaritate datorem diligit (verb. ei-carus-est) Dominus. 8 Potentia-est autem Deo, omne (+ *ve*) usuale (= necessarium) transabundare ad-vos, ut in-omni semper omne (+ *ve*) sine-intermissione habeatis, et [ab]undantia super omne opus bonum, 9 sicut scriptum est: Dispersit et[46] tradidit (= dedit) pauperibus, et[47] iustitia manet ex aeternitate [usque]

---

[44] vgl. syp: + in gloriatione illa. — [45] om dico = syp. — [46] + et = syp. — [47] + et = syp. —

ad aeternitatem. 10 Qui autem e<xtra>dat semen seminatori et panem ad-escam, commodet (imp.) et multiplicet semen vestrum, et augmentet fructum iustitiae vestrae. 11 In omni vos-divitem-faciat (imp.) omni munificentiā, quae (+ *igi*) conficitur per nos ad-gratiarum-relationem Deo. 12 Quia ministerium hoc sacrificii huius non-tamen implens solum est indigentiam (gen.!) sanctorum, sed abundantia (verb. abundare)-quoque per multos ad-gratiarum-relationem Dei. 13 Probatione illa huius ministerii glorificate Deum [ob]oedientiā illā confessionis in-Evangelium illud Christi, et munificentiā illā participationis ad<versus> illos et omnes. 14 Et eorum illa oratio vobiscum, libet illis ad-vos (= desiderant illi vos) propter abundantem illam gratiam Dei, quae est super vos.[48] 15 Gratia(s) autem Deo super inenarrabilia illa dona eius.

10,1 Ego, ipse Paulus, oro vos mansuetudine illa et benignitate Christi, qui (+ *ese*) ore-ad-os (= facie ad-faciem) humilis inter vos, a-longe autem audeo ad<versus> vos. 2 Vos-rogo autem, ut non (= ne) ore-ad-os (= facie ad-faciem) audeam spe, vel adnumerem quiddam audere super aliquos (= quosdam), qui cogitamur nos sicut (= tamquam) carnaliter ambulantes. 3 Quia si carnaliter nos-vertimus (= ambulamus), sed non[49] carnaliter ordinati sumus. 4 Quia armatura exercitūs nostri (= militiae nostrae) non cum-carne est,[50] sed potens per Deum ad-[de]structionem perarduorum; cordis-verba (= consilia) destruimus,[51] 5 et omnem altitudinem, exaltatam super cognitionem (= scientiam) Dei, et in-captivitatem-redigimus[51] omnem (+ *ve*) agnitionem ad-obtemperationem (= obsequium) Christi, 6 et ut-praeparatum habemus[51] ulcisci omnem inoboedientiam, quando consummata-erit vestra ista obtemperantia. 7 Uniuscuiusque os (= vultum) spectatis-ne? Qui (+ *igi*) sperat sibimetipsi (verb. capiti suo) Christi (verb. Christo) [se] esse, hoc considerato (= consideret) rursum a-semetipso. Quia sicut ille Christi est, isto-eodem[-modo] (= sic et) nos Christi. 8 Quia, si-igitur amplius quid gloriabor propter potestatem hanc nostram, quam commodavit nobis Dominus ad-exaedificationem et non ad-[de]structionem vestram, non me-pudebit. 9 Ut autem non putet (verb. cogitabilis-fit), quoniam (= ita-ut) vos-timefacio (= vos timefaciam) quiddam (= aliquo-modo?) libris (= per epistolas). 10 Quia loquitur,[52] quoniam libri (= epistolae) hi (= hae) graves et potentes, ventio (= adventus) autem carnibus infirma (= corpore infirmus), et verbum contemptibile.[53] 11 Et[54] hoc cogitet (imp.) istiusmodi (= talis), quia sicut (+ *igi*) sumus verbis librorum (= epistolarum) a-longe, isto[-modo]-quoque (= sic et) ut-propinqu(i) opere. 12 Quia nón

---

[48] = syp. — [49] sed non = syp. — [50] + est = syp. — [51] vgl. syp: part. act. (= praes.) 1. pl. — [52] vgl. syp: quia exsistit homo qui dicit. — [53] vgl. syp: verbum eius. — [54] vgl. syp: + sed.

audemus semetipsos (= nosmetipsos) scrutari vel concordare-facere (= comparare) cum quibusdam (verb. aliquibus), qui (+ *igi*) semetipsos testificantur. Sed illi a-se semetipsos emetiuntur et cóncordare-faciunt sese cum-semetipsis et nón animadvertunt. 13 Nos autem non ad-immensum (= in-immensum) gloriabimur, sed modulo illo (= mensurā illā) ordinis (= regulae), quo (= qua) divisit nos Deus modulo (= mensurā) pertingere (ad-pertingendum) usque [ad]-vos. 14 Quia non sicut (= quasi) nón pertingentes ad<versus> vos, superextendimus [nos]metipsos, quia usque ad vos-quoque [per]veniebamus [in] Evangelio Christi. 15 Non ad-immensum gloriantes super alium (= alienum) laborem,[55] sed spem habemus nos accrescentis illius fidei vestrae inter vos magnificari secundum canonem (= regulam) ad-abundantiam, 16 ultra (verb. illinc versus) vos ad-evangelium (= evangelizare), non apud alium canonem (= cum aliena regula) paratum (= praeparata) ad-gloriationem (= gloriari). 17 Qui (+ *igi*) gloriatur, per Dominum glorietur (imp.). 18 Quia non, qui (+ *igi*) semetipsum testificabitur, ille est <ex>probatus, sed quem (+ *igi*) Dominus testificatur.

11,1 Fas-est, si-forte sustineretis me pusillum quid stultitiae! Sed sustinebitis (= sustinete) me. 2 Quia ad-aemulationem-adduco (= aemulor) vos Dei invidiae (= aemulatione), quia despondi vos uni viro ut-virginem sanctam praestare Christo. 3 Timeo autem, ne-forte sicut (+ *igi*) serpens decepit Evam dolositate sua, isto-[modo-]quoque (= sic et) depravabuntur mentes (verb. cogitationes) vestrae ex (= a) simplicitate[56] ad<versus> Christum. 4 Si-igitur qui (+ *igi*) venerit et alium Iesum[57] praedicabit, quem non praedicavimus vel alium spiritum secum-habebit, quem non accepistis vel Evangelium aliud, quod non excepistis, bene sane fecistis. 5 Quia cogito, quoniam cum-nihilo (= in nihilo) <per>deficio per-quam (= valde) Apostolis illis. 6 Et <et>si rudis fui verbo, sed non agnitione-quoque, sed [in-]omni (+ *ve*) (= in omnibus) permanifestati-sumus in omni ad<versus> vos. 7 Aut peccatum-num quid operatus-sum (= feci), quia meipsum (verb. semetipsum) humiliavi, ut vos exaltemini, quia gratis Evangelium illud Dei evangelizavi vobis? 8 Alias Ecclesias exspoliavi et recipiam (fut.) viaticum ad-vestrum ministratorium; [9] et cum veni[58] ad-vos et indigens factus-sum (verb. operatus-sum pass.), non (+ *ve*) cuiquam (= núlli) ex vobis onerosus-fui (verb. gravavi). 9 (!) Quia indigentiam (= penuriam) meam impleverunt fratres, cum venimus a-Macedonia; et omni (+ *ve*) (= in omnibus) inonuste vobis meipsum conservavi et conservabo. 10 Est veritas Christi mecum, quoniam gloriatio haec non retinebitur [ad]versus me in-locis (= in regionibus) illis Achaiae. 11 Propter quid (=

---

[55] vgl. syp: in-labore aliorum. — [56] om *και της αγνοτης* = syp. — [57] Iesum = syp. — [58] cum veni = syp.

quare)-num? non mihi-cari-estis-ne vos (= nonne diligo vos)? Deus scit. [12] Quod (+ *ese*) autem facio, et faciam, (12!) ut amputem causam[59] [eorum], qui volunt causam,[59] ut quo (= in quo) gloriantur, inveniantur sicut [et] (+ *igi*) nos. 13 Quia [qui] istiusmodi (= tales) illi falsi-apostoli, operarii insidiosi se-<de>transmutant ad-apostolos Christi. 14 Et non mirabile est, quia a-se idem (= ipse) daemon (= diabolus) se-mutat (+ *ve*) ad-angelum luminis (= lucis). 15 Non igitur magnum est, si ministri-quoque eius <de>-transmutabuntur, sicut ministri iustitiae, quorum finis[60] (verb. perfectio) erit secundum opera eorum. 16 Rursum loquor (= dico): ne <ali>quis ut-stultum adnumeret me; si-igitur non, tamen sicut stultum sustinete me, ut ego-quoque pusillum quiddam glorier. 17 Quod (+ *ese*) loquor, non loquor per Dominum, sed sicut cum-stultitia órdine hoc gloriationis. 18 Exunde (= quoniam) multi gloriantur carnaliter, ego-quoque gloriabor. 19 Quia bene sustinete stultos (verb. <id> stultorum) prudentes isti (= ipsi). 20 Quia sustinetis, si-igitur aliquis (= quis) vos-in-servitutem-redigit, si-igitur aliquis vos[61]-comedit, si-igitur aliquis vos[61]-accipit, si-igitur aliquis exaltatur super vos,[62] si-igitur aliquis in-os (= in vultum) vos-dat. 21 Ignominiose vobis loquor (= dico), quoniam nos quasi infirmamur. [In] quo (+ *igi*) aliquis (= quis) audet gloriationem, cum-stultitia loquor, audebo (verb. ausus-ero) ego-quoque (= et ego). 22 Si Hebraei sunt? Ego quoque. Si Israelitae sunt? Ego quoque. Si generationes Abrahae sunt? Ego quoque. 23 Si ministri Christi sunt? Stultius (+ *ve*) loquor (= dico): Magis adhuc ego; in-molestiis (verb. instr.: molestiis) amplius, in-tortoribus (instr.) amplius, in-captivitatibus (verb. instr.: prehensitatibus) uberibus, in mortibus multipliciter. 24 Ex (= a) Iudaeis quinquies quadraginta (verb. duo-viginti) un[a] deficiens (= minus) plaga(s) (sg.) recepi. 25 Ter virgis caesus-(verb. datus-) sum, semel lapidibus-discussus-sum (= lapidatus-sum), ter navis mihi-pessumdata-est, nocte et die in abyssis peregi (verb. intermisi). 26 Viae (gen.) ambulationes multipliciter, tribulationes fluminum, tribulationes ex (= a) latronibus, tribulationes ex generationibus (= ex genere), tribulationes ex Gentilibus (= Gentibus), tribulationes in civitatibus, tribulationes super deserta, tribulationes in maribus, tribulationes ex fratribus mendacibus.[63] 27 Molestiā (= in-molestia) et aerumna, vigiliis (verb. vigilantiā) multipliciter, inediā et siti, observatione (= ieiunio) multipliciter, frigore et nuditate. 28 Extra illud, quod pervenit (praes.) super me,[64] de-die in-diem sollicitudo omnium Ecclesiarum. 29 Quis infirmus est, et ego non infirmus sum? quis scandalizatur, et ego non ardeo (= uror)? 30 Si-igitur fas-est (= oportet) gloriatio (= gloriari) [quae] infirmitatis

---

[59] causam = syp. — [60] gegen finis syp: nicht perfectio! — [61] vgl. syp: comedit vos ... ètc. — [62] super vos = syp. — [63] ex fratribus mendacibus = syp. — [64] super me = syp.

meae gloriabor. 31 Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi novit (= scit), qui (+ *igi*) est benedictus [usque] ad aeternitatem, quia non mentior. 32 In Damasco princeps Aretae regis recustodivit civitatem (verb. principi (= a-principe) ... recustodita-est civitas) Damascenorum, apprehensionem meam (= apprehendere me) volebat; [33] et cum-fenestra (= per fenestram) sportā migratus-sum in-moenibus (verb. in saepimento), et effugi ex manibus eius.

12,1 Si-igitur gloriatio (= gloriari) paraptum-est mihi; veniam autem in-visum (= visionem) et in-manifestationem Domini. 2 Novi hominem per Christum anterius quattuordecim annis (= ante quattuordecim annos), sive carnibus (= in-corpore), non novi, sive extra carnes (= corpus), non novi, Deus novit, extra-se-raptus-est huiusmodi (= talis) homo usque ad tertium caelum. 3 Et novi huiusmodi hominem, sive carnibus sive extra carnes, non novi, Deus novit, 4 quia raptus-est (verb. arreptus-est) ad-paradisum et audivit (verb. ei-ad-aures-venerunt) indicibilia verba, quae non fas-sunt (= licet) hominibus loqui. 5 Propter huiusmodi glorior, propter memetipsum non glorior, at (= nisi) in infirmitatibus meis. 6 Si-igitur autem volam (= voluero) gloriationem (= gloriari), non ero stultus, quia verum dicam; fugitabo (= vitabo) autem, ne quis ad-me adnumeret, propter id-quod spectat me sive audit quiddam ex me. 7 Et transabundantiā hac manifestationum, ne (verb. ut non) me-exaltem, commodatus-est mihi aculeus (= stimulus) carnium (pl. t. = carnis), angelus satanae, ut <per>-colaphizet me, ut non (= ne) me-extollam.[65] 8 Et[66] propter hoc ter precatus-sum Dominum,[67] ut <me->seiungeret ex (= a) me. 9 Et mihi dixit: Satis est tibi gratia mea, quia potentia mea in infirmitate perfecta fit (verb. operatur pass.). Melius adhuc (= libenter) igitur et magis (= plus) glorior in infirmitatibus meis, ut <per> habitet mecum potentia Christi. 10 Propter hoc gratum-mihi-paret in infirmitatibus, insultationibus, tribulationibus, persecutionibus et languoribus propter Christum, quia, quando infirmatus-ero (= infirmabor), tunc confortor. 11 Factus-sum (verb. operatus-sum pass.) stultus propter gloriationem,[68] quia vos coegistis me,[69] quia fas-fuit mihi, ut-forte vos testificaremini me,[70] quia nihil <per>defeci perquam-apostolis illis, etsi nihil sum. 12 Sed prodigium (= signum) illud apostolatus (+ *ve*) factum-est (verb. operatum-est pass.) inter vos omni patientiā, prodigiis et signis et potentiā (potentiis). 13 Quia quid est, quod (+ *igi*) victi-estis magis (= plus) [quam] aliae illae Ecclesiae, at si (= nisi), quia egometipse gravavi vos? <Re>grātificamini (imp. = donate) mihi offensionem hanc.

---

[65] + ut non me-extollam = syp. — [66] + et = syp. — [67] Wortfolge = syp. — [68] vgl. syp: + in gloriatione mea. — [69] vos coegistis me = syp. — [70] vgl. syp: ut vos testificaremini + super me.

14 Ecce en tertium (= tertio) praeparatus sum ire ad-vos et non (+ *ve*) gravabo vos; quia non quaero vestrum, sed vos. Quia non liberi (= filii) parentibus thesaurizant, sed parentes liberis (filiis). 15 Ego autem ut fas-est insumam et superimpendar propter spiritūs vestros; quantum magis (= plus) mihi-cari-estis vos (= diligo vos), minus carus-sum vobis ego (= vos me diligitis).[71] 16 Esto igitur, quia ego a-se (= a-me) non gravari vos, sed fui cognitor et cum-dolo conduxi vos? 17 Numquid-igitur quem (+ *igi*) transmisi ad-vos, per illum num quid circumveni vos? 18 Oravi Titum et conduxi cum[-eo] fratrem: Numquid vos-[re]spoliavit Titus? Aut non (= nonne) eodem spiritu ambulamus? Aut non (= nonne) iisdem vestigiis <intro>secuti-sumus-ne? 19 Rursum vobis-cogitatur (= cogitatis), quoniam vobis verbum-[re]spondemus (= obloquimur). Coram Deo per Christum loquimur, omne (+ *ve*) (= omnia) autem, dilecti, propter vestram exaedificationem est[72] (= sunt). 20 Quia timeo, ne-forte venero et non quomodo (+ *igi*) volo, inveniam vos, et ego inveniar [a] vobis, quomodo (+ *igi*) vos non vultis, ne-forte sint inter vos contraitio (= offensio) et invidia, cordis-furores (= animositates), maligni-consultationes (= dissensiones), [dis]sidia, desidiae, inflationes, turbationes. 21 Ne cum rursum venero, humiliet me Deus meus ad<versus> (= apud) vos, et lugeam multos praevie peccatores (part. pass.) illos (= eos qui praevie peccaverunt) et non paenitentiam egerunt (part. pass.) super immunditiam eorum (= suam), fornicationem et contaminationem (= immunditiam), quam operati-sunt.

13,1 Ecce en tertium (= tertio) venio ad-vos. Ore duorum vel trium testium confirmatur omne verbum. 2 Praevie dixi et nunc quoque praevie loquor, sicut (+ *igi*) ore ad-os secundo (verb. secundum) tunc, et nunc a-longe[73] <trans>scribo praevie peccatis (part. pass.) illis (= [iis] qui praevie peccaverunt) et aliis (= ceteris) omnibus; et quia, si-igitur venero rursum, nihil-iam fugitavero (= parcam). 3 Exunde (= quoniam) experimentum quaeritis eius (verb. ad eum), qui (+ *igi*) per me loquitur Christus; qui (+ *igi*) ad<versus> vos non infirmus est, sed potens inter vos. 4 Quia etsi<-quoque> crucifixus-est cum-infirmitate, sed vivus est[74] potentiā Dei; et quia nos-quoque infirmi sumus per eum, sed vivemus cum illo ex potentia Dei una-cum vobis. 5 Vosmetipsos tentate, si-igitur estis in fide; vosmetipsos scrutamini, aut non scire-facite vosmetipsos, quia Iesus Christus inter vos est? at si (= nisi) imperiti quiddam estis. 6 Spero autem, quoniam agnoscetis, quia nos non sumus imperiti. 7 Oro autem ad<versus> Deum, ut nihil malum faciat vobis; ut non (= ne) nos ut-tentati (= probati) appa-

[71] vgl. syp: vos minus diligentes estis vos (= diligitis) me. — [72] + est = syp. — [73] vgl. syp: longinquus (remotus). — [74] vivus est = syp.

reamus. Sed ut vos bonum operemini (= faciatis), nos autem sicut imperiti simus. 8 Quia non potestas nobis-est (= possumus) veritati maledicere (verb. malignum-loqui), sed ad veritatem versus (= pro veritate). 9 Quia gaudemus, quando nos infirmi fuerimus (= erimus), vos autem potentes fueritis (= eritis); quia hoc-quoque oramus[75], vestram confirmationem. 10 Et propter hoc a-longe[76] <trans>scribo, ut cum iero (ibo), non praerupte (= severe) utar (= agam) secundum potestatem illam, quam commodavit mihi Dominus ad-exaedificationem et non ad-[de]structionem. 11 Abhinc, fratres, gaudete, perfirmamini (imp. = confirmamini), consolati-estote, idem consultate, pacem-facite; et Deus caritatis et pacis sit vobiscum. 12 Salutate invicem osculatione sancta. [Se-]interrogant (= salutant) vos sancti omnes. 13 Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et participatio Spiritus Sancti cum vobis omnibus. Amen[77].

[75] vgl. syp : hoc enim quoque oramus. — [76] vgl. syp : longinquus. — [77] + Amen = syp.

MS. Vindob. Georg. 2: a progress report

von

J. Neville Birdsall

In 1969, following the rediscovery of this important Georgian palimpsest in Vienna, the writer announced its existence and gave a preliminary analysis of its components and their contents[1]. Since then, some further advances have been made in the study of the manuscript: but other duties have lain heavily upon him and the writer has been unable to publish all that has been discovered or identified. It seems best for the information of colleagues to give here a summary of the advances that have been made, of the state of the research on different parts of the palimpsest contents of the manuscript, and of the publications which have appeared up to the present and the use made of these by other scholars.

Further perusal of the manuscripts in the excellent ultra-violet photography of Herr Janderka led to some correction of our knowledge of the extent of palimpsest leaves in the manuscript. It has been found that the folia 106 to 128 (inclusive), 132, and 133 are palimpsest: the original writing is a very tiny *nuskuri* script, very faint. The content is quite unidentified since there is little yet deciphered. The appearance is of short phrases which appear to be possibly phrases of stanzas, suggesting poetic or liturgical composition. The closest parallel to the script seems to be plate 86 of Abuladze, K'art'uli çeris nimušebi[2]. Following the numeration of hands in the previous article this will be Hand 16 of our manuscript.

For the progress report we follow the order of hands in the original article, with one difference, namely of giving the khanmeti texts in a prior group and the other texts in a posterior.

A. Khanmeti texts

Hands 3 and 9. It is probable that these two hands should be regarded as the work of one scribe, writing hand 3 with a thicker pen. The fragments of the Synoptic gospels from these folia have been published in this journal

---

[1] Oriens Christianus, Bd. 53 (1969) pp. 108-112: "A Georgian palimpsest in Vienna".

[2] Tbilisi 1949.

in 1971[3]. It is unfortunate that some faults of impression beyond the control of author or editor are to be found and that no correction could be given. Any scholar wishing to use these texts for orthographical or morphological analysis should consult either the manuscript or the author of the above named article.

Hand 4. The remains of a Georgian Protevangelium Jacobi from these leaves were published in Le Muséon in 1970[4]. The data of khanmeti verbal forms found there were utilised in the index of such forms by Z. Sarjveladze published in 1971[5].

Hand 6. Acts of Cyprianos and Christina account for the whole of the survivals from this scribe. Cyprianos precedes Christina, the explicit of the one and the incipit of the other being found consecutively on fol. 100 r col. 2. Eight conjugates in the present ms. contain Cyprianos in a form akin to BHG 452b and 454. This is probably the whole of gathering 28 of the original from which the leaves came. Eleven conjugates contain Christina as described in the first account of this palimpsest: this certainly contains part of gathering 29 in the original but extends beyond it. The text does not appear to run in a smooth sequence however and this probably accounts for the fact that the initial leaf of gathering 30 has not been observed. However, certain leaves had been very badly affected by water before they were used the second time, and this may have obscured the signature. The explicit of Cyprianos is worthy of note in that it gives October 8 as the date and the name of the month as Tirisdidi[6] a rather rarely attested form of probable Iranian origin. It runs as follows:

ხიქმნა საქმჱ ესე წელთა დიოკლეტიანჱსთა და მაქსიმიანჱსთა ნიკომედია ქალაქსა თთუესა ტირისდიდისასა ხოჯთსა მეუფჱბასა ჩუენსა ზედა ოისა ჩუენისა ოჳ ქჱსსა რომელისა დიდებაჲ და ძალი უკუნეთი უკუნისამდე ამენ.

Hand 8. The fragments of I Esdras from this hand were published in Le Muséon in 1972[7]. The text has been reprinted with the Oški text by its

---

[3] Bd. 55, pp. 62-89: "Khanmeti fragments of the Synoptic gospels from ms. Vind. Georg. 2".

[4] Le Muséon, T. LXXXIII (1970), pp. 49-72: "A second Georgian recension of the Protevangelium Jacobi".

[5] "Hanmet da haemet tek'stebši dadasturebul zmnis pirian p'ormat'a sadzieblebi", *passim*.

[6] See I. Abuladze, Dzveli k'art'uli enis lek'sikoni (Masalebi), Tbilisi 1973, pp. 412 s.v. ტირისღენი*.

[7] T. LXXXV, pp. 97-105: "Palimpsest fragments of a Khanmeti Georgian version of I Esdras".

side for comparison in the second volume of K'urcikidze Dzveli aġt'k'mis apokrip'ebis k'art'uli versiebi[8].

Hands 11 and 13 (Deuteronomy and Judges) have not yet been published. Both are only partially legible.

B. Asomtavruli texts, not Khanmeti

Hand 2. No further work has been done on these fragments.

Hand 15. No further example of this style has come to the writer's notice. On the basis of photographs Professor Shanidze and the late Professor Gamkrelidze date the hand as ninth or tenth century.

Hands 4 and 12 still defy identification although single letters and even words are readable.

Hand 3. This text proves to be part of the Georgian version of Gregory of Nyssa De hominis opificio[9]. The text corresponds to the edition of Abuladze pp. 181 l. 7 to pp. 182 l. 3[10].

Hand 7. Folium 131 should certainly be ascribed to this hand. Folia 55 and 61 although no longer conjugate in the present manuscript, were conjugates or at least adjacent leaves in the original since Isaiah 60, already noted as he content of fol. 61 begins of fol. 55v directly after Exodus 15.21. Only a space intervenes. This surely indicates that we have here remains of a lectionary of the type edited by Tarchnisvili (Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem)[11] of which the Armenian evidence has been more recently edited by Renoux[12]. These two passages succeed one another on Easter Eve lections 5 and 6[13]. The content of fol. 131 therefore presumably belongs to the same lectionary: but to the present it defies identification, since it is far more difficult to read. The only phrase approaching a sentence in completeness runs: გამ<ო>იღეს წარმარ<თთ>ისგან ხ ჩნდა ჯერ არს შეწყნარებაჲ იგი which still escapes the searcher in concordance or lexicon.

Hand 14. The bifolium 88-81 which is the work of this scribe stood in that order in the original as is demonstrated by the presence of the signature

---

[8] Tbilisi 1973, pp. 109-116 and p. 321.

[9] Migne, Patrologia Graeca, t. 44, col. 185.

[10] Udzvelesi redak'ciebi basili kesarielis "ek'ust'a dġet'aysa" da grigol noselis t'argmanebisa "kacisa aġebulebisat'vis", Tbilisi 1964.

[11] CSCO, vol. 188, 189 and 205, Louvain 1959-60.

[12] Patrologia Orientalis, t. XXXV (fasc. 1) et t. XXXVI (fasc. 2). Le codex Arménien Jérusalem 121, par Athanase Renoux, moine d'En Calcat.

[13] Tarchnischvili, op. cit. (vol. 188), p. 139 and Renoux, op. cit. (t. XXXVI), p. 301.

ლზ (37) in the middle of the upper margin of fol. 88r. The bifolium must have been the outermost conjugate of a gathering. At various stages of the identification of its content great help has been given by Michel van Esbroeck S.J., well-known collaborator of the Bollandists. Fol. 88 recto and verso soon proved, once the initial observations were made, to be part of a version of Epiphanius De mensuris et ponderibus: it runs from paragraph 38 of the Syriac version[14] to the beginning of paragraph 46, with the omission of paragraph 42 dealing with the 'hin', and the insertion between paragraphs 45 and 46 of a passage on the drachma in relation to the libra and the uncia. Fol. 81 proved more difficult to place as its content differs widely from the Syriac version. However, Father van Esbroeck's researches on the Tbilisi ms. A-691 revealed that a passage on the name Bethlehem (fol. 81r col. 2 and 81v col. 1) in fact had place in a Georgian version of the work of Epiphanius. Thus we can assume that this leaf too came from that treatise. In contradistinction, however, to the Tbilisi ms. and to all other traces of the treatise known to us, this passage is preceded by a little anecdote known to us in Greek in two forms BHG 1322zk and BHG 1438p: it is closer to the latter but has a conclusion not known in the Greek but in the Armenian Apophthegmata[15]. The Bethlehem passage is followed too by an addition elsewhere unknown: it deals with baptism and ends with a kind of credal statement, after quoting Matt. 28.19: გურწამს და აღვიარებთ მამაჲ უშობელი ღი სრული და ძჱ შობილი მამისა <ღი სრული და ს>ული <წმიდაჲ ...

C. Nuskuri texts

Hand 1. All the leaves deriving from this scribe are legible in part, but none in more than small part. No full sentence has yet been satisfactorily deciphered. From the little which has been read the matter appears to be homiletical.

When the manuscript was first described, the collection of Abuladze[16] was not available to give guidance on the dating proposed for each hand found in palimpsest. Through the generosity of the Institute of Manuscripts

---

[14] Epiphanius' Treatise on Weights and Measures. The Syriac Version edited by James Elmer Deane. (The Oriental Institute of the University of Chicago Studies in Ancient Oriental Civilization no. 11), Chicago 1935, esp. pp. 55-57.

[15] Vitae patrum, ed. Venice 1855, vol. II, pp. 248-249 (Bibliotheca hagiographica orientalis, ed. P. Peeters, 1910, no. 862).

[16] Op. cit., fn. 2 supra.

at Tbilisi this lack has been rectified. It has not necessitated a change of opinion in most cases, but some comparisons may be of interest. We give these hand by hand in the numerical order.

Hand 1 is paralleled in plates 52, 53, 63, 64 and 65. Thus an eleventh century date is confirmed.

Hand 2 finds its parallel in plates 32 and 33, and in type 9 (pp. XI). This indicates an eleventh century origin rather than a tenth.

The dating of hands 3 and 9 (see the observations above for this collocation) can only be approximative. The types of character 3 to 5 in Abuladze each find some parallel feature. Since the Khanmeti lectionary (type 3) is dated in the seventh century while types 4 and 5 (Sinai mravaltavi and Adyš gospels) are from the second half of the ninth century the suggested eighth century may be correct. The similarities to Taylor-Schechter 12183 are still striking.

Hand 4 still shows affinity with the Oxford and Cambridge palimpsest of Jeremiah; but at Tbilisi the opinion was expressed that nevertheless the hand could possibly be better dated in the eighth century than in the seventh.

Further study of hand 5 still maintains the similarity to the Adyš gospels on which the ninth century date is based.

Hand 6 found no correspondence in the plates of Abuladze: the long upper horizontal of the letter *nari* remains quite distinctive in a hand not dissimilar in other regards from hand 4. Peradze[17] indeed classified these as one, in which he was no doubt in error: but this emphasizes that the hands must be of the same date. Moreover, the column and line measurements of these hands are identical and might come from the same manuscript, although as has been indicated, some insoluble calendrical problems are raised by this conclusion[18].

Hand 7 is paralleled in plates 18 and 19, confirming the tenth century date proposed.

The seventh century Khanmeti lectionary still provides a close parallel to hand 8.

Hand 11 finds no parallel in Abuladze. The sloping ductus and the crossbar of *k'ani* written on the line, not below it, are distinctive features.

Hand 12, for which no dating was proposed, is paralleled in single letters of types 6 to 8 (Abuladze, p. XI). These are from mss. dated between 936 and 1050. This gives a tenth-eleventh century date for these still unidentified leaves.

---

[17] "Über die georgischen Hss. in Österreich" (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 47, 1940), p. 224, fn. 3.

[18] Le Muséon, t. LXXXIII, art. cit. (fn. 4 supra), p. 49.

For hand 13, Abuladze provides no closer analogy than the Sinai and Graz manuscripts cited.

Hand 14 should probably be dated a little later than in the earlier article. The plates in Abuladze which appear analogous are those from 25 to 28, all tenth-eleventh century.

Of hands 15 and 16 we have written above.

It seems clear that this important palimpsest still has much to reveal for the history of the Georgian language and its literature, and at least in the case of the fragment of Epiphanius, for patristic studies too. The texts of the Protevangelium Jacobi and of I Esdras show that along-side the well attested Armenian influence upon early Georgian translation litterature, there existed at an early period translation from Greek models. Data is probably not yet fully enough available to determine whether this took place in the same or in different areas. It may be that examination of some of the hands not yet published may add to these for the eventual elucidation of this and other problems.

Entdeckung des Briefkorpus des Dawid bar Paulos

von

Arthur Vööbus

Bei Dawid bar Paulos haben wir es mit einem namhaften syrischen Schriftsteller zu tun. Sein Name, Dawid bar Paulos de Bēt Rabban, »aus dem Hause unseres Meisters« weist darauf hin, daß er berühmte Vorfahren gehabt hat. Er war ein Nachfolger des Rabban Sabrōj, in dessen Familie grammatische Studien gepflegt und auch weiterhin diese Überlieferungen fortgesetzt wurden. Von diesem Sabrōj ist es uns bekannt, daß er eine Schule in Bēt Šāhān im Gebiete von Nineve gegründet hatte, eine Schule, wo er später seine Söhne Ramīšō' und Gabriel als Lehrer einsetzte, von denen der erstere eine besondere Berühmtheit erlangte[1] und auch einen Einfluß auf die Schule von Nisibis ausübte[2].

Seine eigene schriftstellerische Tätigkeit ist durch Weite des Horizontes gekennzeichnet. Leider aber ist von ihr nur ganz wenig erhalten geblieben[3].

Das Werk des Dawid ist ein Unikum. Sein Versteck hatte es in der Sammlung der Handschriften des Mār Ḥanānjā- oder Za'farānklosters gefunden, das alle Stürme der Vernichtung, die über die syrische Christenheit hinweg brausten, überlebt hat. Dadurch sind uns Urkunden, die sonst selten sind, gerettet worden[4].

Es handelt sich um die Hs. Mardin Orth. 158[5] mit 108 Blättern. Der Text ist sehr sorgfältig geschrieben mit 18-21 Zeilen auf jeder Seite und die Schrift selber ist sehr fein ausgeführt. Das hier verwandte Schreibmaterial ist das orientalische Papier.

Leider ist die Handschrift nicht unbeschädigt auf uns gekommen. Da wir es hier mit einem Unikum zu tun haben, besitzen wir keine Möglichkeit,

---

[1] Sein Name ist für immer verbunden mit der Erfindung der diakritischen Zeichen für die Vokale im Syrischen.

[2] Vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* = CSCO Subsidia 26 (Louvain 1965), 200ff.

[3] Siehe A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922), 272ff.

[4] Vgl. A. Vööbus, *New Important Manuscript Discoveries for the History of Syriac Literature* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 25 (Stockholm 1974).

[5] Siehe A. Vööbus, *Syriac Manuscripts from the Treasury of the Monastery of Mār Ḥanānyā or Deir Za'farān* (im Druck).

die Lücken zu restaurieren. Glücklicherweise sind diese Verluste nicht zu groß. Der Anfang der Handschrift ist nicht mehr vorhanden, und von dem ersten Brief ist uns nur das Ende erhalten geblieben. Auch das Ende der Handschrift ist verloren gegangen, und wir können nicht mehr feststellen, wie viel das Korpus nach dem hier erhaltenen letzten Text, der die Nummer 62 trägt, noch enthalten hat.

Auch im Innern der Urkunde haben einige Texte besonders gelitten[6]. Außerdem sind noch hier oder da ein Blatt oder zwei Blätter herausgefallen.

Durch den Verlust des Endes der Sammelhandschrift fehlt auch der Kolophon. Im Texte finden wir keine Angaben über die Zeit der Anfertigung der Handschrift. Was betreffs der Altersfrage uns übrig bleibt, sind nur allgemeine Erwägungen auf Grund der paläographischen Indizien. Diese scheinen eindeutig zu sein : Die Art und Weise der *Serṭā*-Schrift führt uns in den Anfang des 14. Jahrhunderts.

Hauptsächlich haben wir hier ein Korpus von Briefen des Dawid bar Paulos vor uns, gesandt an viele Persönlichkeiten, die eine nach der anderen aus der Dunkelheit der Vergessenheit auftauchen. Eine Reihe von ihnen sind an den Bischof Jōḥannān adressiert, andere wieder an Kleriker, Lehrer, Mönche und Asketen gerichtet.

Dem Inhalt nach haben wir es mit sehr wertvollen Urkunden zu tun. Auffallend ist die Spanne der hier behandelten Gebiete. Diese beginnen mit den Fragen der Frömmigkeit, Geistigkeit und asketischer Weisheit und sie enden mit den wissenschaftlichen Fragen der Philologie und Mathematik. Einige Schriften sind besonders kostbar. Vom Standpunkt der syrischen Philologie aus gesehen ist ein Brief besonders wertvoll; er ist geschrieben an einen Bischof Jōḥannān und bringt die Geschichte der diakritischen Punkte der syrischen Orthographie[7]. Auf diesem Gebiet macht Dawid bar Paulos Angaben, die anderswo nicht zu erreichen sind[8]. Abgesehen von diesen außerordentlichen Texten ist auch das ganze Material wertvoll für die Aufhellung der Geistes- und Kulturgeschichte einer Epoche, die neuer Quellenschriften dringend bedarf.

So taucht auch ein Zyklus von Mēmrē des Dawid bar Paulos auf, die völlig unbekannt geblieben sind. Zwei von ihnen verdienen besonders hervorgehoben zu werden. Ein Mēmrā[9] behandelt das christologische Thema

---

[6] Dies ist der Fall mit Nr. 5, 9, 32, 37, 55 und 61.

[7] Nr. 13 in dem Korpus.

[8] Ein Exzerpt wurde von I. E. Rahmani herausgegeben. Siehe *Studia syriaca* I (Scharfensi 1904) ܡܠܦܢ-ܪܫܢ, vgl. 43-46.

[9] Nr. 48 im Korpus.

mit einer typologischen Behandlung der biblischen Texte. Der zweite[10] informiert uns über die geographischen Regionen in dem Versmaß des Ephrēm. So ist auch der Mēmrā, auf den 'Abdīšō' in seinem Schriftstellerkatalog hingewiesen hat[11], in unseren Besitz gekommen.

Unsere Sammlung enthält endlich auch Schriften, die eine andere Herkunft haben, die aber dann auch in dieses Briefkorpus des Dawid bar Paulos aufgenommen wurden. Sie sind von anderen Persönlichkeiten an Dawid gesandt worden und bilden ebenfalls eine Bereicherung unseres Wissens.

Weil der Inhalt unserer Sammelhandschrift als ein kulturgeschichtliches Dokument in jeder Hinsicht sehr wichtig ist, verdient sie es nach den Titeln geordnet vorgeführt zu werden, um uns so eine Vorstellung der umfangreichen Quellenschriften zu geben:

1 [ܟܬܒ ܕܡܪ ܕܝܘܚ ܒܪ ܦܘܠܘܣ.

2 ܟܬܒ ܡܠܬ ܕܡܪ ܕܝܘܚ ܒܪ ܗܠ ܡܪ ܕܥܒܕ ܫܘܒܚܐ.

3 ܟܬܒ ܡܠܬ ܕܡܪ ܗܠ ܒܪ ܥܒܕ ܐܒܘܟܪ.

4 ܟܬܒ ܡܠܬ ܗܠ ܒܪ ܫܥܒܕ.

5 ܟܬܒ ܗܠ ܒܪ ... ܐܝ, ܡܪ.

6 ܟܬܒ ܡܠܬ ܗܠ ܒܪ ܡܪ ܗܠ ܡܪ ܕܝܘܚ ܒܪ ܦܘܠܘܣ ܐܦ ܟܬܒ ܐܓܪ ܠܡܪ
ܥܒܕ ܟܬܒ.

7 [ܟܬܒ].

8 ܟܬܒ ܡܠܬ ܗܠ ܟܬܒ ܐܓܪ ܕܥܒܕ ܒܪ ܐܒܘܟܪ ܗܠ ܡܪ ܕܝܘܚ
ܕܦܘܠܘܣ.

9 ܟܬܒ ܗܠ ܒܪ ܡܪ ܕܝܘܚ ܕܦܘܠܘܣ.

10 ܟܬܒ ܡܠܬ ܕܡܪ ܕܝܘܚ ܐܝ ܠܡܪ ܟܬܒ ܡܠܬ ܕܡܪ ܕܝܘܚ ܒܪ ܦܘܠܘܣ.

11 [ܟܬܒ ܡܠܬ ܟܬܒ].

12 ܟܬܒ ܡܠܬ ܕܡܪ ܕܝܘܚ ܒܪ ܗܠ ܡܪ ܕܥܒܕ ܒܪ ܐܒܘܟܪ.

13 ܟܬܒ ܡܠܬ ܕܡܪ ܕܝܘܚ ܐܦ ܗܠ ܡܪ ܕܥܒܕ ܒܪ ܐܒܘܟܪ ܐܓܪ ܠܡܪ
ܦܘܠܘܣ ܕܡܪ ܕܝܘܚ ܒܪ ܗܠ ܡܪ ܕܥܒܕ ܒܪ ܐܒܘܟܪ.

14 ܟܬܒ ܠܡ ܕܡܪ ܕܝܘܚ ܐܦ ܗܠ ܡܪ ܕܥܒܕ ܠ ܡܫܐ.

15 ܟܬܒ ܡܠܬ ܗܠ ܒܪ ܡܪ ܕܝܘܚ ܐܝ, ܡܪ ܕܥܒܕ ܐܓܪ ܠܡܪ ܡܫܐ.

16 ܟܬܒ ܡܠܬ ܕܡܪ ܕܝܘܚ ܒܪ ܗܠ ܡܪ ܕܥܒܕ ܒܪ ܐܒܘܟܪ.

---

[10] Nr. 62 im Korpus.

[11] *Catalogus librorum Syrorum*, ed. J. S. Assemani = *Bibliotheca orientalis* III,1 (Romae 1725), 173.

17 ܕܝܠܗ ܗܝ ܕܝܠܗ ܕܪܒ ܕܘܝܐ ܠܘܬ ܡܪܝ، ܐܠܝܐ.

18 ܐܚܪܬܐ ܕܝܠܗ ܗܝ ܕܝܠܗ ܕܪܒ ܕܘܝܐ ܠܘܬ ܐܚܐ ܕܟܬܒܗ
ܘܫܘܠܡܗ.

19 ܕܝܠܗ ܗܝ ܕܝܠܗ ܕܪܒ ܕܘܝܐ ܒܪ ܦܘܠܘܣ ܡܛܠ ܚܘ̈ܒܐ ܘܡܚܝܠܐ
ܕܣ̈ܢܝܐ ܘܕܫܘܪܝܐ ܘܗܠܝܢ ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܫܡܗܘܢ ܘܗܠܝܢ ܕܒܪ
ܕܒܢ ܠܘܬ ܡܪܝ، ܢܘܚ ܐܦܝܣܩܘܦܐ.

20 ܐܚܪܬܐ ܠܘܬܗ ܕܪܒ ܕܘܝܐ.

21 ܬܘܒ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܡܬܒܪ̈ܟܢܝܬܐ.

22 ܐܚܪܬܐ ܡܬܒܪ̈ܟܢܝܬܐ.

23 ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܠܐܦܝܣܩܘܦܐ.

24 ܐܚܪܬܐ ܐܦܘܠܘܓܝܐ.

25 ܐܚܪܬܐ ܠܘܬ ܕܝܪܝܐ.

26 ܐܚܪܬܐ ܠܘܬ ܡܫܚܐ.

27 ܐܚܪܬܐ ܠܘܬ ܪܒ ܕܘܝܐ.

28 ܐܚܪܬܐ ܠܘܬܗ ܕܪܒ.

29 ܐܚܪܬܐ ܠܘܬܗ ܕܕܘܝܐ ܪܒ.

30 ܠܘܬܗ ܕܕܘܝܐ ܕܟܠܬ ܪܒ.

31 ܐܚܪܬܐ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܠܘܬ ܒܪܬ ܡܫܚܐ. ܕܝܠܗ ܕܪܒ.

32 ܐܚܪܬܐ ܡܢ ܒܘܟܪܐ ܠܒܘܟܪܐ.

33 [ܐܚܪܬܐ ܕܕܝܠܗ ܠܘܬ ܡܪܝ، ܝܘܚܢܢ ܕܚܪ].

34 ܐܚܪܬܐ ܡܛܠ ܥܢܝܐ.

35 ܦܘ̈ܪܩܢܐ.

36 ܬܘܒ ܐܚܪܬܐ ܠܘܬ ܐܦܠܘܣܝܐ ܕܝܠܗ ܕܕܘܝܐ ܪܒ.

37 ܐܚܪܬܐ ܐܝܕܐ ܗܘ ܕܝܠܗ ܕܪܒ ܕܘܝܐ.

38 [ܐܚܪܬܐ ܕܝܠܗ].

39 ܡܛܠ ܒܬܘ̈ܪܐ.

40 ܡܟܫܘܬܐ ܠܒܬܘ̈ܪܐ.

41 ܠܘܬ ܡܥܢܝܐ.

42 ܐܚܪܬܐ ܥܠ ܐܬܘ̈ܬܐ ܘܡܠܦ̈ܢܘܬܐ ܐܝܕܘܗܝ، ܕܪܒ ܕܘܝܐ.

43 ܐܚܪܬܐ ܠܡܥܢܝܢܐ ... ܡܪܝ، ܢܘܚ.

44 ܐܚܪܬܐ ܕܝܠܗ ܠܡܥܢܝܐ ... ܡܪܝ، ܢܘܚ.

45 ܐܚܪܬܐ ܠܡܥܢܝܐ ... ܐܬܘܣ.

46 ܐܚܪܬܐ ܕܝܠܗ ... ܠܡܥܢܝܐ ... ܡܪܝ، ܦܘܠܐ ܪܝܫ ܥ̈ܢܝܐ ܕܒܪܝ.

47 ملا. ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم.
48 [ملا. ممحم].
49 ملا. ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم.
50 ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم.
51 ملا. ممحم ممحم ممحم.
52 ملا. ممحم ممحم ممحم.
53 ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم.
54 [ملا. ممحم].
55 ممحم ممحم ملا. ممحم ممحم ممحم
56 [ملا. ممحم].
57 ملا. ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم.
58 ملا. ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم.
59 ممحم ممحم ممحم.
60 ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم.
61 ملا. ممحم ممحم ممحم.
62 ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم ممحم

Die eben angeführten Quellenschriften, die wie wir schon gesehen haben, die Geschichte der Vorfahren des Dawid bar Paulos enthalten, werfen auch einige Lichtstrahlen auf seine eigene Person. Sie sind uns ebenso sehr willkommen.

In seinem Brief an einen Styliten bei Tagrit schreibt Dawid, daß er damals in dem Kloster des Mār Sargīs als Mönch lebte[12]. Es befand sich im Ṭūr Ṣahjā in dem Gebiet von Šīggār. Später wurde Dawid Abt des Klosters.

Nr. 2 des Korpus bringt auch eine chronologische Angabe, obwohl unglücklicherweise gerade hier der Text eine der unlesbaren Stellen aufweist. Sie ist als Subskription einem Briefe an einen gewisen Sūmāqā beigefügt[13]. Wir hören hier von einer liturgischen Neuerung in Verbindung mit der Einführung des Gesangbuches des Severos von Antiochien in dieses östliche Kirchengebiet der monophysitischen Kirche zusammen mit anderen Formen des liturgischen Gesanges. Es wird gesagt, daß diese Neuerung auf dem

[12] Nr. 36 im Korpus.

[13] Nr. 2 im Korpus, fol. 2b.

Gebiete der liturgischen Praxis im Jahre 109 (?) A.Gr., d. h. 77 (?)/ 78 (?) n.Chr. stattgefunden hat. Eine sehr wichtige Feststellung, obwohl wir uns leider mit einem ungefähren Datum zufriedenstellen müssen: um das Jahr 780 n.Chr., ein Jahr früher oder einige Jahre später, muß diese Neuerung erfolgt sein. Jedenfalls ist die Angabe sogar in ihrer beschädigten Gestalt für uns von Nutzen, um die Lebenszeit des Dawid bar Paulos chronologisch einzuordnen[14].

Zum Schluß noch einige Bemerkungen über weitere Handschriften, die wir bei einer erneuten Durchsicht noch auftreiben konnten:

Zuerst die Handschrift in der Sammlung von Mingana in Birmingham, nämlich Hs. Ming. syr. 29[15]. Diese späte Abschrift durch eine moderne Hand ist nicht vollständig, sondern gibt nur eine Auswahl des textlichen Materials. Hs. Mardin Orth. 158 hat hier als die Vorlage gedient.

Noch eine andere Urkunde ist in unsere Hände gekommen, nämlich Hs. Dam. Patr. 3/18[16]. Auch sie ist eine moderne Abschrift. Einen selbständigen Wert besitzt sie nicht. Eine genaue Nachprüfung zeigt, daß diese Abschrift ebenso auf Hs. Mardin Orth. 158 zurückgeht.

Diese Studie ist eine der Früchte der Forschungsreise, ermöglicht durch das National Endownment for the Humanities, Washington, D.C. Mit Dankbarkeit denke ich daran, was dadurch der Wissenschaft zugute gekommen ist.

[14] Dionysios bar Ṣalībī redet von Dawid bar Paulos als von einem Zeitgenossen des Mōšē bar Kēphā. Dadurch setzt er Dawid in das 9. Jh.

[15] A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts* 1 (Cambridge 1933), 78ff.

[16] Die Handschrift befindet sich in der Sammlung des Patriarchats der syrisch-orthodoxen Kirche in Damaskus.

Eine Homilien-Sammlung Ephräms der Syrers, Codex siniaticus arabicus Nr. 311 *

von

K. Samir S.J.

Der Codex *Sinaiticus Arabicus 311* ist bisher viermal, jedesmal sehr kurz, beschrieben worden.

Zuerst im Jahre 1894, von Margaret Dunlop Gibson, in griechischer Sprache[1]; dann 1955, von ʿAzīz Sūriyāl ʿAṭiyyah, in Englisch[2]; darauf 1951, von Murād Kāmil, in arabischer Sprache[3]; und schließlich 1970, noch einmal von Murād Kāmil, in englischer Sprache[4].

Eine ausführlichere Beschreibung wird bald in arabischer Sprache in Alexandrien herausgegeben werden, und zwar im 2. Band des Kataloges von ʿAzīz Sūriyāl ʿAṭiyyah[5].

Was unsere Handschrift betrifft, so gibt bisher immer noch der erste Katalog (von Margaret Dunlop Gibson) die meisten Auskünfte, obwohl sie sehr fehlerhaft sind. Nach diesem Katalog soll die Handschrift 10 Homilien des hl. Ephräm enthalten, deren arabische Titel wie folgt lauten[6].

١ — القديس افرام. عظة لتقويم المستسرين [7]

٢ — قول [تذكر الالام باعتراف وشكر

---

* Der Artikel entstand ursprünglich in französischer Sprache. Zusammen mit Herrn stud. theol. Hans-Peter Schreich habe ich ihn ins Deutsche übertragen.

[1] Margaret Dunlop Gibson, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Convent of S. Catherine on Mount Sinai*, in *Studia Sinaitica* III (London 1894), S. 47.

[2] Aziz Suryal Atiya, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai* (Baltimore 1955), S. 8, Nr. 311.

[3] Murād Kāmil, Fihrist maktabat dair Sant Kātarin bi-Ṭūr Sīnā', Band I, Kairo 1951, S. 65 (1 Zeile !).

[4] Murad Kamil, *Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai* (Wiesbaden 1970), S. 36, unter Nr. 451 (alte Signatur Nr. 311).

[5] Vgl. ʿAzīz Sūriyāl ʿAṭiyyah, *Al-Fahāris al-taḥlīliyyah li-maḫṭūṭāt Ṭūr Sīna al-ʿarabiyyah*, Bd. I (Alexandrien 1970): Übersetzung des unveröffentlichten englischen Manuskriptes ins Arabische von Ǧūzīf (= Joseph) Nasīm Yūsuf; enthält die Cod. Sin. Arab. 1-300.

[6] Die Numerierung von 1 bis 10 findet sich nicht im arabischen Text von Margaret Dunlop Gibson, sondern nur in der von ihr selbst gegebenen griechischen Übersetzung.

[7] Lies: المستسرين

٣ — قول تحضيض إلى التوبة
٤ — قول يشتمل على شكر الرب بتشبيع [8]
٥ — [الابا المتوفين
٦ — على النفس ان اجربها [9] العبرة [10]
٧ — على تشبيع [11] النفس
٨ — عن الصبر
٩ — عن الانقضاء
١٠ — عن مجي المسيح

Dieser Hinweis, war (obwohl nicht ganz richtig, wie wir noch sehen werden) unser Ausgangspunkt.

Dann haben wir diese Titel mit denen der »Arabischen Sammlung der 52 Homilien des Ephräm« verglichen. Dabei stellten wir fest, daß die 10 Homilien des Katalogs von Gibson eindeutig 7 Homilien der arabischen Sammlung entsprechen, nämlich den Nummern 7, 9, 10, 11, 15, 17 und 18[12].

Diese eigenartige Entsprechung und das hohe Alter unserer Hs. (11. Jahrhundert), liessen uns etwas Interessantes vermuten. Unsere Hoffnung sollte nicht enttäuscht werden. Der Cod. *Sin. Arab. 311* ist nämlich tatsächlich die größte, alte Homilien-Sammlung des Ephräm in arabischer Sprache.

Unsere Studie enthält drei Teile : zuerst geben wir eine Beschreibung des Cod. *Sin. Arab. 311*; darauf untersuchen wir den ersten Teil dieser Hs., die Sammlung der 52 Homilien; die Ergebnisse fassen wir schließlich in einem Schlußkapitel zusammen.

I. BESCHREIBUNG DES CODEX

A. Äussere Beschreibung des Codex

Zum Studium dieser Hs. verfügten wir über eine Kopie des 1950 von der Library of Congress in Washington hergestellten Mikrofilms. Diese Kopie befindet sich im Vatikan als *Vat. Microf. 2ā4.*

---

[8] Lies : بتخشع
[9] Lies : إذا جربها
[10] Lies : العدوّ
[11] Lies : تخشع
[12] Die letzten drei der von Gibson angegebenen Homilien entsprechen nur einer Homilie

Auf der Kopie des Mikrofilms sind folgende Hinweise angegeben: Manuskript aus Pergament, *ca.* 11. Jahrhundert, 314 Blätter, 26 × 18,5 cm. Dem kann man hinzufügen: Pro Seite werden regelmäßig 17 Zeilen mit je ungefähr 9 Worten geschrieben. Anfang und Ende der Hs. fehlen. Die Numerierung der Blätter ist neuerer Zeit. Sie befindet sich in sogenannten »arabischen« Zahlen jeweils in der oberen, äußeren Ecke der Vorderseite.

1. *Die Lagen*

a) Die Numierung der Lagen

Der Abschreiber hat seine Lagen sorgfältig numeriert, und zwar in der oberen, äußeren Ecke der Vorderseite mit Zahlen die in arabischer Schrift ausgeschrieben sind. Die Hs. hat in ihrem gegenwärtigen Zustand 38 quaternionen und 1 quinion.

Im Folgenden geben wir die Numerierung der Lagen und die dazugehörigen Blätterzahlen an. Die erste Reihe gibt die Lagen-Nummern, die zweite die Blattnummern an. Der Einfachheit halber geben wir die Nummern der Lagen in einfachen »arabischen« Zahlen wieder[13].

7 = 2r[14]	14 = 58r	21 = 113r
8 = 10r	15 = 66r	22 = 121r
9 = 18r	16 = 74r[15]	23 = 129r[16]
10 = 26r	17 = 81r	24 = 139r
11 = 34r	18 = 89r	25 = 147r
12 = 42r	19 = 97r	26 = 155r
13 = 50r	20 = 105r	27 = 163r

---

in der »Arabischen Sammlung der 52 Homilien des Ephräm«. Darum entsprechen den 10 Homilien des Katalogs von Gibson nur 8 Homilien in der »Arabischen Sammlung der 52 Homilien des Ephräm«.

[13] Die Numerierung der Lagen erfolgt in ausgeschriebenen arabischen Zahlwörtern, z. B. سابعة ... عاشرة — حادية عشرة ... تاسعة عاشرة — العشرون — حادية وعشرون ... تاسعة وعشرون — الثلثون — حادية وثلثون ... تاسعة وثلثون — الاربعون — حادية واربعون

[14] Am oberen Rand der Vorderseite steht ٩٤ (عدد ٩٤). Wir wissen nicht, was diese Zahl 94 bedeutet. Halten wir nur fest, daß wir Ähnliches auch im Cod. *Sin. Arab. 312*, Fol. 35v, finden; und zwar hier ٩٦ (= 96). Unserer Meinung nach kann Fol. 35v nicht zu unserer Hs., dem *Sin. Arab. 311*, gehören, da an dieser Stelle in unserer Hs. nichts fehlt.

[15] Die 16. Lage hat nur 7 Blätter (Fol. 74-80). Es fehlt also ein Blatt zwischen den Bl. 79 und 80. Diese Lücke finden wir genauso im Cod. *Vat. Arab. 67*, Fol. 138v, Zeile 4, bis Fol. 139v, Zeile 1. Vgl. unten II B 12.

[16] Die 23. Lage (Bl. 129-138) ist ein quinion.

28 = 171r	34 = 219r	40 = 267r
29 = 179r	35 = 227r	41 = 275r
30 = 187r	36 = 235r	42 = 283r
31 = 195r	37 = 243r	43 = 291r
32 = 203r	38 = 251r	44 = 299r
33 = 211r	39 = 259r	45 = 307r

b) Der fehlende Anfangsteil

Unsere Handschrift beginnt mit der siebten Lage. Es müssen also sechs Lagen fehlen. Mit Ausnahme der 23. Lage (Bl. 129-138), die ein quinio ist, sind alle Lagen quaternionen. Setzt man voraus, daß alle fehlenden Lagen quaternionen sind, dann fehlen also mindestens 48 Blätter. Es könnten eventuell aber auch 50 oder 52 Blätter sein, wenn sich unter diesen Lagen noch ein oder zwei quinionen befänden.

Dieses Detail ist nicht ohne Bedeutung, wie wir noch sehen werden. Es hilft uns nämlich, den wahrscheinlichen Inhalt der sechs fehlenden Lagen zu bestimmen.

2. *Bemerkungen zur Schreibweise*

a) Die Punktierung

Der Schreiber punktiert seinen Text sehr viel, und zwar ausschließlich mit grossen (roten?) Punkten, die er durchschnittlich alle fünf bis sechs Worte gebraucht.

b) Die *Šaddah* und die Vokale

Die *Šaddah* kommt sehr häufig vor, ungefähr in der Hälfte aller Fälle. Das *Tanwīn* begegnet manchmal, aber nur in der Form *-an*. Die *Hamzah* kommt überhaupt nicht vor; um der größeren Klarheit willen fügen wir sie im Folgenden jeweils hinzu. Vokale fehlen praktisch ganz, nur ab und zu trifft man eine *Ḍammah*.

c) *Yā'* und *Tā' marbūṭah*

Der Buchstabe *Yā'* trägt jedesmal beide Punkte, selbst wenn es sich um ein alif *maqṣurah* handelt. Die *Tā' marbūṭah* hat nur selten beide Punkte; auch hier fügen wir sie jeweils hinzu.

B. Inhalt des Codex

1. *Analyse des Inhaltes*

In seinem gegenwärtigen Zustand ist der Cod. *Sin. Arab. 311* eine aus drei Teilen zusammengesetzte Homilien-Sammlung des Ephräm.

A. *Fol. 1r-266r* entsprechen größtenteils einer Homilien-Sammlung aus der »Arabischen Sammlung der 52 Homilien des Ephräm«, die wir vor Kurzem in einem eigenen Artikel untersucht haben[17]. Am Anfang fehlen *ca.* 50 Blätter. Diese Homilien-Sammlung werden wir im zweiten Teil dieses Artikels ausführlich analysieren.

B. *Fol. 266r-312r* enthalten eine Sammlung von 30 Homilien, von denen ein Teil numeriert ist (und also schon zu einer festen Sammlung gehörte). Diese Homilien müssen wir in einem anderen Artikel besprechen[18].

C. *Fol. 312r-314v* geben einen Teil des *Enkomions* des hl. Ephräm von Gregor von Nyssa wieder[19], das schon früher von Louis Cheikho veröffentlicht worden ist[20]. Das Ende fehlt hier. Dieses *Enkomion* wollen wir sofort kurz beschreiben.

2. *Beschreibung des Enkomions*

Der Schluß der Hs. ist verloren gegangen. Vom *Enkomion* haben wir deshalb nur noch 3 Blätter. Der erhaltene Text entspricht ungefähr 15 % des ganzen *Enkomions*.

Der Stil ist nicht so klar und flüssig wie in den Homilien. Man hat den Eindruck als sei der Übersetzer nicht derselbe. Das kann daher rühren, daß ja auch das griechische Original nicht vom gleichen Verfasser ist. Allein ein systematischer Vergleich der Sprache der Homilien und des *Enkomions* mit den griechischen Originalen wird diese wichtige Frage entscheiden können.

Wir haben versucht, den arabischen Text möglichst wörtlich zu übersetzen,

---

[17] Vgl. K. Samir, *Le Recueil Ephrémien Arabe des 52 Homélies*, in *OrChrP* 39 (Rom 1973), S. 307-332.

[18] Vgl. K. Samir, *Le Recueil Ephrémien des 30 Homélies du Sin. Arab. 311*, in: Mus 87 (Löwen 1974).

[19] Vgl. J. P. Migne, PG, Tom. 46, Sp. 819-850.

[20] Vgl. Luwīs Šayḫū, *Madīḥ qadīm li-Mār Afrām*, in *Al-Mašriq* 19 (Beirut 1921), S. 452-459 und 506-516.

obwohl das eine gewisse Schwerfälligkeit des deutschen Textes nach sich ziehen mußte[21].

Der Titel (Fol. 312r): مديح للأب غريغوريوس أسقف مدينة نيسس في الأب البار أفرام السرياني

= *Enkomion* des gerechten Vaters Ephräm des Syrers von dem Vater Gregor, Bischof der Stadt Nyssa.

Incipit (Fol. 312r): إن الذي يحركني على هذا الموضوع. الذي أنا متكلم فيه المثل الذي قيل في اللنجيل اللاهي[22]. وهو مثل المصباح[23]. فيحل لساني بعدما كان للجام الصمت خادما. ويوضح لي طرق المعارف ويمهدها تمهيدا. السبل التي تهاجن فيها الخيل. فيتسهل لمركب الكلام المختلفة أنواعه. السلوك في طريق سهلة ناهجة.

"Was mich zu diesem Thema drängt, über das ich spreche, ist das Gleichnis, das im göttlichen Evangelium erzählt wird, d. h. das Gleichnis von der Lampe[23]. Möge Er meine Zunge lösen, nachdem sie Dienerin des Zaumes des Schweigens gewesen war. Und möge Er mir die Wege der Bedeutungen erleuchten (312v) und sie gut ebnen, die Bahnen, auf denen die Pferde miteinander kämpfen. So wird dem, der die verschiedenen Worte zusammenstellt, das Gehen auf einem leichten und viel benutzten Weg erleichtert".

Desinit (Fol. 314v): Die letzte Zeile unserer Hs. entspricht dem Cod. *Vat. Arab. 67*, Fol. 274v, Zeile 25; und Cod. *Vat. Sbath 645*, Fol. 210r, Zeile 9:

فسبيلنا أن نعود إلى ما يخصه. ونروم تفصيله فيما يلا ئمه. ولعمري إن ليس من شأن القول إذا ما تجاوز مقدار الطاقة والحد أن نقف عن الصواب. فينبغي ألا نقصد طريقة يكون الافراط فيها [عائقا عن المأثور.]

"Wir müssen jetzt zurückkommen auf das, was ihn betrifft, und wir möchten es so ausführlich machen wie es sich für ihn geziemt. Fürwahr, es gehört sich nicht für die Rede (wenn es im Rahmen des Möglichen

---

[21] Wir behalten die Punktierung des Textes bei. Das einzige (und zwar mit einer *Ḍammah* und einer *Šaddah*) vokalisierte Wort ist *li-murakkib* (in dem *Incipit*). Wir fügen alle *Hamzah* hinzu.

[22] Hs. اللهي

[23] Vgl. Mt 5,15-16.

ist), daß wir vor der Wahrheit haltmachen. Deswegen dürfen wir nicht einen Weg einschlagen, auf dem die Weitschweifigkeit // zum Hindernis für das Gewohnte // wird".

II. DIE SAMMLUNG DER 52 HOMILIEN

A. Vorbemerkungen

1. *Bemerkungen über den Cod.* Sin. Arab. 311

Obwohl unsere Hs. nicht 52 Homilien enthält, und sie sicherlich auch nie enthalten hat, gebrauchen wir diesen Ausdruck um zu zeigen was im Folgenden die Sammlung der 52 Homilien werden wird.

Da die ersten sechs Lagen verloren gegangen sind, fehlt mit ihnen auch der Titel der Sammlung.

Diese Homilien sind nicht numeriert. Um sie aber besser beschreiben zu können, geben wir ihnen die Nummern, die sie in späteren Sammlungen erhalten haben.

Nur die beiden ersten hier erhaltenen Homilien (d. h. Nummer 7 und 8) werden durch die Formel »und von ihm, von dem hl. Ephräm« (ولهُ للقديس أفرام) eingeleitet. Die 51. Homilie beginnt mit der Formel »vom hl. Ephräm« (للقديس أفرام), und die 52. Homilie mit »und von ihm« (ولهُ). Alle anderen Homilien (d. h. 38) beginnen mit der Formel »und von ihm, von unserem Vater dem hl. Ephräm« (ولهُ لأبينا القديس أفرام). Im Verzeichnis der Titel geben wir diese Eingangsformeln nicht mehr an.

2. *Vergleich mit anderen Handschriften*

Für den Vergleich unserer Hs. mit anderen Zeugen stützen wir uns auf vier Hss.:

— *Beirut, Université Saint-Joseph 505* (A.D. 1215), nach eigener Einsichtnahme[24]. [Sigel B].

— *London, British Museum Arundel Oriental 1* (A.D. 1344), nach Curetons Katalog[25] [Sigel L].

---

[24] Vgl. Luwīs Šayhū, *Al-Maḫṭūṭāt al-ʿarabiyyah / fi ḫizānat kulliyyatinā š-šarqiyyah* Nr. 39, in *Al-Mašriq* 7 (Beirut 1904), S. 676-678. Vgl. auch Louis Cheikho, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph*, in: MUSJ 11 (Beirut 1926), S. [306]. Vgl. auch K. Samir, *Le Recueil Ephrémien Arabe des 52 Homélies*, in: OrChrP 39 (Rom 1973), S. 307-332.

[25] Vgl. [William Cureton], *Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium qui in Museo*

— *Oxford, Bodleian Library 571* (A.D. ?), nach Nicolls Katalog[26]. [Sigel O].
— *Vatican Arab. 67* (A.D. 1324), nach Assemanis Beschreibung[27]. [Sigel V].

Da im Folgenden der Cod. *Vat. Arab. 67* von besonderer Bedeutung sein wird, soll er hier näher beschrieben werden.

Der Cod. *Vat. Arab. 67* ist eine ägyptische Hs., die aus dem Monat Abīb 1041 A.M. (= A.D. 1324) datiert.

Die Fol. 1r-199 des Cod. *Vat. Arab. 67* enthalten alle Homilien von den ersten bis zum Beginn der fünfundzwanzigsten. Sie sind in einer grossen, regelmäßigen und schönen Schrift geschrieben, mit 17 Zeilen je Seite und 9 bis 10 Worten je Zeile. Die Titel sind in roter Schrift.

Die Fol. 199v-281v enthalten die Homilien von der Mitte der 25. Homilie bis zur 50. Homilie[28]. Sie sind in einer kleineren, unregelmäßigen und nachlässigen Schrift geschrieben. Je Seite finden wir hier 24 Zeilen. Auch sind die Titel hier in schwarzer Schrift.

B. Index der Titel

Da diese Homilien inzwischen gut bekannt sind, und ihre griechischen Parallelen identifiziert worden sind, begnügen wir uns damit, die arabischen Titel, mit der geläufigen lateinischen Übersetzung des Assemani, anzugeben. Gleichzeitig weisen wir jeweils darauf hin, wo die Homilien in unserem Codex *Sin. Arab. 311* beginnen, und wo sich bei Assemani die entsprechenden griechisch-lateinischen Texte befinden[29].

1-5) Die Homilien 1 bis 5 fehlen.

6) *Fol. 1r* beginnt in der Mitte der sechsten Homilie. Der Beginn entspricht dem Cod. *Vat. Arab. 67*, Fol. 58r, Zeile 12ff[30]:

Britannico asservantur. Pars secunda : *Codices Arabici*, vol. I (London 1846), I. *Codices Christiani*, Nr. 23, S. 26-29.

[26] Vgl. Alexander Nicoll, *Bibliothecae Bodleianae Codicum Manuscriptorum Orientalium Catalogus*, partis secundae volumen primum : Arabicos complectens (Oxford 1821), III. *Codices Christiani*, Nr. 37, S. 37-39.

[27] Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Tom. I, *De Scriptoribus Syris Orthodoxis* (Rom 1719), S. 149-156.

[28] Im Cod. *Vat. Arab. 67* fehlen die Homilien 36 und 37. Er hat also nur 50 Homilien.

[29] Für den griechischen Text der Werke des Ephräm beziehen wir uns auf Joseph Simon Assemani, *Sancti Ephraem Syri Opera Omnia*, der in drei Bänden (Rom 1732, 1743, 1746) den griechischen Text zusammen mit einer lateinischen Übersetzung wiedergibt. (Zitiert als Assemani).

[30] Wir fügen die Varianten des Cod. *Vat. Arab. 67* hinzu. Der Text des Cod. *Sin. Arab. 311* ist auf dem Mikrofilm sehr verwischt.

إن آثرنا كلنا أن نأمر ونرؤس، من يكون المأمور والمطيع؟ إن اشتهينا كلنا الكرامة، فمن يوزع [31] الكرامة؟ الرجل الحكيم يستعفي من أن يأمر أو [32] يؤمر، مكملاً وصية القائل : » من يشاء أن يصير فيكم معظماً، فليكن لكم عبدا [33] «[34]

"Wenn wir alle lieber befehlen und Oberhaupt sein wollen, wer wird sich befehlen lassen und gehorchen? Wenn uns alle nach Würde gelüstet, wer soll dann die Würde austeilen? Dem weisen Mann bedeutet es wenig, ob er befiehlt oder ob ihm befohlen wird, wenn er die Vorschrift dessen erfüllt, der gesagt hat: 'Derjenige, der unter euch groß sein will, der soll euch ein Sklave sein'«[34].

Der Schlußteil stimmt mit dem Cod. *Vat. Arab. 67*, Fol. 93v, Zeile 2ff überein:

أشكرك [35] يا [36] رب [36] وأسبحك، أنا غير المستحق، أيها الموضح في وفور رأفتك. لأنك صرت لي معيناً وساتراً. فلذلك اسم عظمتك مبارك إلى الأبد. لأن بك تليق [37] العظمة، أيها الرب إلاهنا [38]. أيها الحبيب، علم أخاك طريقاً، لا الطريق المؤدية إلى العالم، بل الموردة إلى ملك السموات. اتق الرب بكل قوّتك، ولا تغاير أعمال المنافقين. فان نارهم لا تنطفىء، ودودهم ما يموت.

»Ich danke dir, Herr, und ich lobe dich,
ich, der ich unwürdig bin.
O Du, der Du in mir
den Reichtum deiner Barmherzigkeit ausgebreitet hast.
Denn Du bist mir ein Helfer und Beschützer geworden,
deshalb wird der Name deiner Grösse ewig gepriesen.
Denn Dein ist die Größe,
o Herr unser Gott.

---

[31] *Vat. Arab. 67*, Fol. 58r: يزرع
[32] *Vat. Arab. 67*, Fol. 58r: و
[33] *Vat. Arab. 67*, Fol. 58r: خادما
[34] *Matth.* 21, 26 = Mk 10,43.
[35] *Vat. Arab. 67*, Fol. 93v: اشكر لك
[36] *Vat. Arab. 67*, Fol. 93v: *om.*
[37] *Vat. Arab. 67*, Fol. 93v: يليق
[38] *Vat. Arab. 67*, Fol. 93v: الاله

Geliebter, lehre deinen Bruder einen Weg,
der nicht der Weg ist, der zur Welt führt,
sondern der zum Himmelreich[39] führt.
Fürchte den Herrn mit deiner ganzen Kraft,
und beneide nicht die Werke der Gottlosen.
Denn ihr Feuer wird nicht verlöschen,
und ihr Wurm wird nicht sterben«.

In der arabischen Überlieferungen ist diese Homilie betitelt ميمر[40] على مشابهة الأمثال و[41]عن المخافة الالهية und entspricht zwei Homilien der griechischen Sammlung:
— Ad imitationem proverbiorum (Assemani 1/70-71), und
— De timore Dei (Assemani 1/71-111).

Wir können nicht sagen, ob auch unsere Hs. die erste Homilie (*ad imitationem proverbiorum*), oder ob sie nur die zweite (*de timore Dei*) enthalten hat. Alle uns bekannten arabischen Hss. enthalten jedoch jeweils beide zusammen.

7) *Fol. 34r*: عظة لتقويم المستسيرين سيرة[42] ذات ألم ويبتغون الكرامات
= Assemani 1/111-119: Ad correctionem eorum, qui vitiose vivunt, et honores appetunt.

8) *Fol. 41v*: ميمر[43] توبيخ لنفسه واعتراف
= Assemani 1/119-144: Reprehensio sui ipsius, et Confessio.

9) *Fol. 66v*: قول في تذكر الالام باعتراف وشكر
= Assemani 1/144-148: De Passionibus animi.

10) *Fol. 69v*: قول[44] تحضيض[45] إلى[46] التوبة
= Assemani 1/148-153: De Poenitentia.

---

[39] Er benutzt für »Reich« das Wort *mulk*. Der normale Ausdruck wäre *malakūt*, und der schon in alten Texten geläufige Ausdruck für »Himmelreich« ist *malakūt as-samawāt*.

[40] V: *om.*

[41] B: add.

[42] B: بسيرة

[43] LV: *om.*

[44] L: *om.*

[45] LO: يحض

[46] LOV: على

11) *Fol. 75v*: قول يشتمل على شكر الرب بتخشع[47]

= Assemani 1/154-158: De Compunctione.

12) *Fol. 79v*: قول وعظي[48]

= Assemani 1/166-167: Sermo Paraeneticus.

Wie wir schon gesehen haben[49], fehlt ein Blatt zwischen Bl. 79 und 80. Daher hat die 12. Homilie fast drei Viertel ihres Textes verloren (genau 73,2 %).

Das Ende des Fol. 79v lautet im Cod. *Sin. Arab. 311*:

وله لأبينا القديس أفرام قول وعظي. اصغي إلى ذاتك أيتها الشبيبة المؤثرة النسك. ليلا تعبر أيامك

Im *Vat. Arab. 67*, Fol. 138v Zeile 4, wird der Text folgendermaßen fortgesetzt: في التنزه. لا تقبلي الأفكار الخبيثة لكيلا تضعف قوتك في حرب العدو.

Der Text des *Sin. Arab. 311* setzt auf Fol. 80r wieder ein mit:

لأن هذا قد ألفته الشهوة أن تمنح الذين يعملونها حزنا موجعا.

13) *Fol. 80r*: قول[50] يشتمل[51] على تخشع كثير

= Assemani 1/158-161: Sermo Compunctorius.

14) *Fol. 83r*: قول[52] يرثي[53] الآباء المتوفين

= Assemani 1/172-175: Sermo in Patres defunctos.

15) *Fol. 87v*: قول[54] [55] في الآباء[55] المتوفين ايضا

= Assemani 1/175-181: Sermo alius in Patres defunctos.

---

[47] BLOV: add. كثير (oder sollte ich dieses Wort bei der Abschrift des Cod. *Sin. Arab. 311* vergessen haben).

[48] LOV: وعظ

[49] Vgl. oben Anm. 15.

[50] BV: *om.*

[51] V: *om.*

[52] B: *om.*

[53] O: يترثى

[54] L: *om.*

[55] L: للآباء

16) *Fol. 93r*: قول[56] عن النفس إذا جربها[57] العدو[58] كيف سبيلها أن تبتهل إلى الله بدموع[59] مصلية[60]

= Assemani 1/193-198: Quomodo anima cum lacrymis debeat orare Deum, quando tentatur ab inimico.

17) *Fol. 98v*: قول عن الدينونة[61] وتخشع النفس

= Assemani 2/50-56: De judicio et compunctione.

18) *Fol. 104v*: قول[62] عن الصبر وعن[63] الانقضاء.[64] وعن مجي المسيح[64]. وعن[65] ملك الصديقين[66] الذي لا عزل له[66]. [67] وعن[68] عذاب الخطاة الذي لا نهاية له[69]. وافتراض الشكر. وإيعاز[70] بتلاوة الكتب الالهية[71]. وتلخيص ما هي حيل العدو[72]. وما[73] هي[74] منفعة السكوت[67].

= Assemani 3/93-104: De Patientia, et Consummatione hujus seculi; ac de secundo Adventu: necnon de Meditatione divinarum Scripturarum: et quae quantaque sit quietis, silentiique utilitas.

19) *Fol. 114v*: قول وعظي كتبه إلى أولوجيوس

= Assemani 2/170-175: Ad Eulogium. Paraenesis XLVII.

---

[56] LO: *om.*
[57] B: حاربها
[58] B: العدوا (vgl. Anm. 72).
[59] L: *om.*
[60] BOV: متصلة L: *om.*
[61] O: دينونة
[62] BOV: *om.*
[63] V: و
[64] L: *om.*
[65] V: و
[66] LOV: *om.*
[67] V: *om.* (oder Assemani ?).
[68] LO: و
[69] LO: لهما
[70] BLO: والايعاز
[71] LO: *om.*
[72] B: العدوا (vgl. Anm. 56).
[73] L: و
[74] LO: *om.*

20) *Fol. 118v*: قول[75] في أنه ما[76] ينبغي أن يتنزه[77] ويضحك[78] بل الأوجب[79] أن يناع[80]

= Assemani 1/254-258: Quod non oporteat ridere, et extolli; sed plangere potius, et nos ipsos deflare[81].

21) *Fol. 121v*: في[82] ورود[83] ربنا يسوع المسيح[83] الورود[84] الثاني

= Assemani 1/167-171: In secundum adventum Domini nostri Jesu Christi.

22) *Fol. 125r*: [85] تطويبات

= Assemani 1/292-299: Beatitudines aliae.

23) *Fol. 129r*: قول[86] في البتولية

= Assemani 3/74-79: Sermo de Virginitate.

24) *Fol. 133v*: خطبة حسنا[87] نظامها[88] إلى الذين يخطئون[89] متكاثفاً ويتوبون مرارا[90] قليلة

= Assemani 3/31-33: Ode optime fluens, in eos, qui quotidie peccant, et quotidie poenitentiam agunt.

25) *Fol. 135r*: اعتراف بصلاة

= Assemani 1/199-201: Confessio, seu precatio ad Deum.

---

[75] LV: *om.*

[76] V: لا

[77] O: نتنزه

[78] L: *om.* O: ونضحك

[79] V: الواجب

[80] BV: add. ويبكا L: add. ويبكى O: add. ونبكا Sin.: add. ه [= انتهى d. h. beendet].

[81] Diese Homilie hat W. Heffening nach einer anderen arabischen Übersetzung veröffentlicht und ins Deutsche übersetzt. Vgl. W. Heffening, *Die griechische Ephraem-Paraenesis gegen das Lachen in arabischer Übersetzung*, in: OrChr 24 (Leipzig 1927), S. 94-119.

[82] BLOV: قول في

[83] V: الرب

[84] V: *om.*

[85] L: قول في الطوبيات

[86] V: *om.*

[87] B: حسنة LOV: *om.*

[88] LOV: *om.*

[89] LV: يخطون

[90] O: مرار

26) *Fol. 136v*: عظة في الورع

= Assemani 2/145-148: De pietate. Paraenesis XL.

27) *Fol. 139r*: قول [91] عن الذين [92] يسقطون [93] من قبل تضجيعهم وونيتهم [94] ويتعاللون حججا بخطايا [95]

= Assemani 2/148-154: De his, qui propria excidunt negligentia, excusationesque in peccatis praetexunt. Paraenesis XLI.

28) *Fol. 143r*: رسالة [96] إلى أخ [97] سقط [98]

= Assemani 2/154-160: Ad fratrum, qui excidit, et de poenitentia. Paraenesis XLII.

29) *Fol. 148v*: قول كتبه إلى أخ سأل [99] لمن يتوخى [100] القول الذي قيل التزويج [101] لأفضل [102] من التحرق «[103]»

= Assemani 2/164-165: Ad fratrem quemdam, sermo in illud, melius est nubere quam uri. Paraenesis XLIV.

30) *Fol. 15ār*: عظة في المحبة

= Assemani 2/169-170: De caritate. Paraenesis XLVI.

31) *Fol. 15āv*: قول[104] إلى[105] راهب ضجور كان يقول أنا أخلي الدير وأذهب إلى العالم [106]

---

91 V: *om.*
92 V: *om.*
93 V: الساقطين
94 LV: *om.* O: ونيتهم
95 BL: بالخطايا OV: للخطايا Sin.: diese Lesart ist nicht sicher.
96 BLOV: *om.*
97 B: *om.*
98 BLV: add. وفي التوبة
99 B: سأله
100 V: يتوجه
101 V: التزوج
102 LOV: افضل
103 Vgl. 1 Kor. 7, 9.
104 V: add. كتبه
105 LO: في
106 V: add. واقيم به

= Assemani 2/175-183 : Ad monachum acediae deditum, qui dicebat : monachatum dimitto, et ad seculum revertor. Paraenesis XLVIII.

32) *Fol. 157v* : قول [107] عن [108] العادة الردية والتواني

= Assemani 2/183-184 : De morum perversitate. Paraenesis XLIV.

33) *Fol. 159r* : عن [109] اختلاف فروق السيرة الرهبانية والعالمية

= Assemani 2/185-186 : De differentia vita monastica, et vitae secularis. Paraenesis L.

34) *Fol. 106r* : قول [110] عن [111] ألم [112] الخلاص[113]

= Assemani 3/244-248 : Sermo de Passione Salvatoris.

35) *Fol. 164r* : قول في الدينونة والقيامة

= Assemani 3/148-150 : De Iudicio, et Resurrectione.

36) *Fol. 166r* : قول [114] في [115] النسك يرتاض به المجاهد

= Assemani 3/38-42 : Sermo asceticus perutilis.

37) *Fol. 169v* : ميمر [116] في الصبر والتخشع

= Assemani 2/326-333 : De patientia.

38) *Fol. 173v* : قول [117] عن [118] الصبر والتخشع . ميمر [119] وعظي [119]

= Assemani 3/86-92 : Sermo adhortatorius de Patientia et Compunctione.

---

[107] OV : *om.*
[108] OV : في
[109] BLOV : add. قول
[110] L : *om.*
[111] LOV : في
[112] V : آلام BLOV : add. سيدنا
[113] B : ومخلصنا يسوع المسيح
[114] LV : *om.*
[115] L : add. ان
[116] LV : *om.*
[117] LO : ميمر LOV : add. وعظي
[118] LOV : في
[119] LOV : *om.*

39) *Fol. 178v* : قول عن قيامة الموتى. ومسلة[120] ما هو القول المكتوب » إننا ما أدخلنا[121] إلى[122] العالم شياً[123] ومن الواضح أنا[124] ولا[125] يمكننا[126] أن نخرج منه شياً »[127]. الجواب[128]

= Assemani 3/119-127 : De Resurrectione mortuorum sermo.

40) *Fol. 185r* : قول[129] عن[130] الذين يختدعون[131] النفوس إلى الفسق والطماثة. بقولهم » إن الامر ليس هو[132] شياً «

= Assemani 3/56-64 : De his, qui animas ad impudicitiam pelliciunt, quum dicant, nihil mali esse.

41) *Fol. 191v* : قول كتبه إلى أخ كان يشاجر من أجل إيلي[133] الكاهن

= Assemani 3/6-11 : Apologia ad fratrem quemdam de Heli Sacerdote.

42) *Fol. 195v* : مائة فصل تشتمل[134] على أخبار وأحاديث وتعليم[135] بوعظ[136] وكيف يقتنى[137] الاتضاع

= Assemani 1/299-335 : Capita centum. Quomodo quis humilitatem sibi comparet.

---

120 BV : ومسالة
121 LV : دخلنا
122 V : *om.*
123 LOV : بشي
124 B : باننا V : اننا
125 LO : لا V : ما
126 LO : يمكنا
127 = 1 Tim. 6, 7.
128 B : والجواب L : *om.* OV : وجوابها
129 L : *om.*
130 V : في
131 V : يخدعون
132 V : *om.*
133 LOV : عالي
134 V : يشتمل
135 V : وتعاليم
136 BLOV : ووعظ
137 B : يقتنا

43) *Fol. 220v*: قول عن لليانوس[138] الناسك

= Assemani 3/254-260 : De Iuliano asceta.

44) *Fol. 225v*: قول[139] عن[140] ذكر الموت. وعن[141] الفضيلة. وعن[142] الغنا

= Assemani 3/114-119 : De Recordatione mortis, et de virtute, ac de divitiis.

47) *Fol. 230r*: مشورة عن السيرة الروحانية[143] كتبها إلى ناوفيطس[144] الراهب

= Assemani 1/258-282 : Consilium de vita spirituali ad monachum novitium. Capita nonaginta sex.

46) *Fol. 246v*: فصول[145] مختصرة[146] عن[147] الفضائل والرذائل ثلثة[148] وعشرون فصلاً[148]

= Assemani 1/1-18 : Sermo de virtutibus, et vitiis.

51) *Fol. 261r*: عظة إلى إخوة كانوا[149] ينتقلون من موضع[150] إلى موضع[150]

= Assemani 2/108-111 : De transmutatione loci in locum. Paraenesis XXV.

52) *Fol. 264r-266r*: فصل[151] في أن[152] الذي يقرأ في مسامع الإخوة سبيله أن يكون[153] يقرأ بمحبة للتعب[154]

= Assemani 2/128-129 : Quod oporteat fratrem dum legit, advertere ac studiose legere, velut in praesentia Dei. Paraenesis XXXIV; +

---

138 L: اليا نوس O: الليانوس V: اليانس
139 BLOV: *om.*
140 OV: في
141 V: وفي
142 V: وفي
143 L: الرهبانية
144 B: ثاقبتطس L: تاوفيطس
145 L: قول
146 L: مختصر O: منتخبة
147 V: من
148 O: *om.*
149 L: *om.*
150 L: الموضع
151 L: القول V: *om.*
152 LO: *om.*
153 BLV: *om.*
154 BL: للشعب OV: التعب

Assemani 2/136-138 : De mansuetudine. Paraenesis XXXVIII[155].

Desinit :

لنؤهل ونحن أن نسمع المقول « إن هذا كان ابني وكان مائتاً فعاش. وضالاً فوجد »[156]. لأن لإلاهنا المجد مع أبيه وروحه القدس الآن وإلى كافة الدهور. آمين .

»Damit auch wir würdig seien zu hören was gesagt ist: 'Dieser war mein Sohn. Er war tot und lebt; er war verloren und ist wiedergefunden'[156]. Denn Ehre ist unserem Gott, mit seinem (sic!) Vater und seinem Heiligen Geist, jetzt und für alle Zeiten. Amen«.

C. Bemerkungen über die Beziehungen der 5 Handschriften

Ist es möglich, ausgehend von diesen *ca.* 50 Zeilen, die wir von 5 Hss. zitiert haben, etwas über die Beziehungen der Hss. untereinander abzuleiten?

Wir haben alle die Fälle notiert, wo eine der vier Hss. (BLOV) mit dem Cod. *Sin. Arab. 311* (= S) gegen die drei übrigen Hss. übereinstimmt.

Nur je einmal stimmen L, O, und V mit S gegen die drei übrigen Hss. überein. Dagegen stimmt B mit S zehnmal (oder vierzehnmal)[157] überein, davon viermal in sehr bedeutsamen Fällen.

1. *Einzelne Übereinstimmungen von* L, O *und* V *mit Cod.* Sin. Arab. 311

Hom. 18, Anm. 62 :

BOV قول عن الصبر

LS om. قول

Hom. 18, Anm. 70 :

BLO والايعاز

VS وايعاز

---

155 Leider konnten wir nicht mehr nachprüfen, ob auch unser arabischer Text zwei griechischen Homilien (wie das in allen anderen Handschriften dieser Sammlung der Fall ist) entspricht.

156 = Lk. 15, 24.

157 Wir sagen 10 oder 14, da in vier Fällen (nämlich Nr. 4, 5, 6 und 7) bei V das Ende des Titels fehlt. Aber das könnte, wie wir oben schon in Erwägung gezogen haben (s. Anm. 69), an Assemani liegen.

Hom. 28, Anm. 98 :

BLV add. وفي التوبة [158]

2. *Übereinstimmung von* B *mit Cod.* Sin. Arab. 311

1) Hom. 10, Anm. 46 :

BS تحضيض إلى التوبة

LOV يحض (تحضيض V) على التوبة

2) Hom. 12, Anm. 48 :

BS قول وعظي

LOV قول وعظ

3) Hom. 18, Anm. 66 :

BS ملك الصديقين الذي لاعزل له

LOV om. الذي لاعزل له

4) Hom. 18, Anm. 68 :

BS وعن عذاب

LO وعذاب

V : das Ende des Titels fehlt.

5) Hom. 18, Anm. 69 :

BS لا نهاية له

LO لا نهاية لهما

V : das Ende des Titels fehlt.

6) Hom. 18, Anm. 71 :

BS الكتب الإلهية

LO om. الا لهية

V : das Ende des Titels fehlt.

[158] Dieser Zusatz von BLV findet sich im griechischen Original (vgl. die lateinische Übersetzung von Assemani). Es ist möglich, daß wir ihn selbst unabsichtlich ausgelassen haben, da er sich am Ende des Satzes befindet.

7) Hom. 18, Anm. 74 :

BS وما هي منفعة السكوت

LO om. هي

V : das Ende des Titels fehlt.

8) Hom. 24, Anm. 87-88 :

BS خطبة حسنا (حسنة B) نظامها

LOV om. حسنا نظامها

9) Hom. 29, Anm. 102 :

BS التزويج لأفضل من التحرق

LOV التزويج (التزوج ؛) افضل من التحرق

10) Hom. 34, Anm. 111 :

BS قول عن الم

LOV hat في statt عن

11) Hom. 38, Anm. 115-117 :

BS قول عن الصبر والتخشع ميمر وعظي

LOV ميمر وعظي في الصبر والتخشع

12) Hom. 39, Anm. 119 und 121 :

BS اننا ما ادخلنا الى العالم شيا

LOV اننا ما دخلنا الى العالم بشي

13) Hom. 41, Anm. 131 :

BS من اجل ايلي الكاهن

LOV من اجل عالي الكاهن

14) Hom. 43, Anm. 136 :

BS قول عن ليانوس الناسك

LOV قول عن اليانوس الناسك

(اليانس V — الليانوس O)

Wir wollen 4 Varianten, die uns besonders bedeutsam scheinen, unterstreichen: die dritte und die achte, wo LOV eine Einfügung fallen lassen; und besonders die elfte und zwölfte Variante, wo LOV den Satz absichtlich verändern.

Es scheint also, daß der Codex *Beirut Université Saint-Joseph 505* (von 1216 n.Chr.) auch in seiner Redaktion dem Cod. *Sin. Arab. 311* am nächsten steht.

III. ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE ÜBER DIE SAMMLUNG DER 52 HOMILIEN

Diese Ergebnisse betreffen nur den ersten Teil des Cod. *Sin. Arab. 311* (= Fol. 1r-266r).

A. Ursprünglicher Inhalt des ersten Teils der Handschrift

Im gegenwärtigen Zustand enthält der Cod. *Sin. Arab. 311*, auf den Fol. 1r-266r die Homilien Nummer 6b-44, 47, 46, 51 und 52.

Die 52. Homilie ist eindeutig die letzte dieser Reihe, da die folgende Sammlung der 30 Homilien auf der gleichen Seite beginnt (Fol. 266r). Dazwischen kann also unmöglich etwas fehlen.

Was den Beginn der Sammlung betrifft, so sieht es ganz anders aus. Vor der sechsten Homilie müssen nämlich noch sechs Lagen fehlen. Nun stellt sich die Frage, was diese sechs Lagen wohl enthielten.

Man muß annehmen, daß sie höchstwahrscheinlich die fünf ersten Homilien und — was selbstverständlich ist — auch den Beginn der sechsten Homilie der »Arabischen Sammlung der 52 Homilien des Ephräm« enthalten haben. Die Homilien 6-44 unserer Handschrift folgen in der gleichen Ordnung aufeinander wie wir es in späteren Handschriften wiederfinden. Diese Tatsache läßt darauf schließen, daß auch die fünf ersten Homilien der »Arabischen Sammlung des 52 Homilien des Ephräm« mit den in späteren Handschriften gefundenen übereinstimmen. Die Unterschiede beginnen erst mit der 45. Homilie.

Diese Hypothese muß jetzt überprüft werden. Man muß sich vergewissern, daß der fehlende Text genau sechs Lagen entspricht. Ein Vergleich mit dem Cod. *Vat. Arab. 67* bestätigt unsere Annahme.

Dem Cod. *Sin. Arab. 311*, Fol. 1v-41r (also 40 Blätter) entsprechen genau (bis auf eine Zeile) Cod. *Vat. Arab. 67*, Fol. 58r-100v (also 43 Blätter).

Das Inhaltsverzeichnis des Cod. *Vat. Arab. 67*, das sehr wahrscheinlich im Cod. *Sin. Arab. 311* nicht existierte, lassen wir beiseite. Dann entspräche

der fehlende Teil des Cod. *Sin. Arab. 311* 54 Blättern des Cod. *Vat. Arab. 67* (= Fol. 4r Zeile 13 bis Fol. 58r Zeile 12). Und 54 Blätter des Cod. *Vat. Arab. 67* entsprechen (bis auf einige Zeilen) 50 Blättern des Cod. *Sin. Arab. 311*[159].

Wenn man dieser Hypothese zustimmt, dann müßten also die ersten sechs Lagen aus fünf quaternionen und einem quinio bestanden haben. Unter Umständen wäre es auch möglich, daß alle sechs Lagen quaternionen gewesen sind, wenn der Cod. *Sin. Arab. 311* die sechste Homilie nur verkürzt enthalten hätte[160].

Die ganze Handschrift enthielte dann, in ihrem ersten Teil (d. h. den 39 ersten Lagen), höchstwahrscheinlich die Homilien 1-44, 47-46, 51-52.

B. Entstehungs-Geschichte der Sammlung der 52 Homilien

1. *Die Homilien 36-38 gehörten zur ursprünglichen Sammlung*

Zu den arabischen Handschriften, die die Sammlung der 52 Homilien enthalten, gehören 4 Handschriften ägyptischen Ursprungs (von denen drei aus dem 14. Jahrhundert datieren), die die Homilien 36 und 37 (und 38 ?) nicht enthalten. Das sind folgenden Handschriften :

— *London British Museum Oriental 1332* (14. Jh.)[161],
— *Paris Arab. 138* (14. Jh.)[162],
— *Paris Arab. 140* (1689 n.Chr.)[163],
— *Vatican Arab. 67* (1324 n.Chr.).

---

159 43 Blätter des Cod. *Vat. Arab. 67* = 40 Blätter des Cod. *Sin. Arab. 311*. Dann entsprechen 54 Blätter des *Vat. Arab. 67* 50 Blättern des Cod. *Sin. Arab. 311* [(40 × 54) : 43 = 50,2].

160 Die 6. Homilie entspricht zwei Homilien der griechischen Sammlung. Ob auch der kurze erste Teil dieser Homilie in unserer Handschrift enthalten war, läßt sich unmöglich feststellen. Vgl. oben S. 12.

161 Vgl. Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum* (London 1894), S. 25-26, Nr. 36. Nach diesem Katalog fehlen die beiden Homilien Nr. 36 und 38. Eventuell ist das ein Irrtum, vielleicht sollte es 36 und 37 heißen.

162 Nach De Slanes Katalog (S. 30) und Troupeaus Katalog (S. 100-101) enthält diese Handschrift nur 50 Homilien. Vgl. Baron [W. Mc Guckin] De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes*, I (Paris 1883), und Gérard Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes*. Première Partie : *Manuscrits Chrétiens*, tome I : N° 1-323 (Paris 1972). Leider gibt keiner von beiden an, welche Homilien fehlen. Jedoch kann man das von dem, was De Slanes Katalog dazu sagt, ableiten. Er bestätigt nämlich, daß die Liste der Titel »genau mit der von Assemani in der *Bibliotheca Orientalis* (T. I, S. 150ff) angegebenen, übereinstimmt«. Es handelt sich, an dieser Stelle, um eine Beschreibung des Cod. *Vat. Arab. 67*, wo die Homilien 36 und 37 fehlen.

163 Eine Sammlung von 50 Homilien, die identisch mit dem Cod. *Paris Arab. 138* ist, und vielleicht eine Kopie davon sein könnte.

Betrachtet man das relative Alter dieser Handschriften und ihre Übereinstimmung, könnte man denken, daß diese zwei (oder drei?) Homilien nicht zur ursprünglichen Sammlung gehört hätten, und daß sie erst in der Folge hinzugefügt worden seien.

Dagegen enthalten aber schon 4 Handschriften aus dem 13. Jahrhundert diese Homilien:

— *Beirut Université Saint-Joseph 505* (1216 n.Chr.)[164],
— *Oxford Bodl. Huntington 83* (Ägypten, 1267 n.Chr.)[165],
— *Paris Arab. 135* (Ägypten, 13. Jh.)[166],
— *Paris Arab. 136* (Ägypten, 13. Jh.)[167].

Darüber hinaus enthalten mindestens[168] auch 5 Handschriften aus dem 14. Jahrhundert diese Homilien:

— *Kairo, Kopt. Patr. Theol. 142* (Ägypten, 14. Jh.)[169],
— *London, Brit. Mus. Arundel Or. 1* (Ägypten, 1344 n.Chr.)[170],

---

164 Vgl. oben, Anm. 24.

165 Vgl. John Uri, *Bibliothecae Bodleianae Codicum Manuscriptorum Orientalium ... Catalogus* (Oxford 1781), Fasc. 2 (nach den 98 ersten Seiten), S. 40, Nr. 65.

166 Vgl. De Slanes Katalog (s. oben, Anm. 162), S. 29-30; und Troupeaus Katalog (s. oben, Anm. 162), S. 99.

167 Vgl. De Slanes Katalog (s. oben, Anm. 162), S. 30; und Troupeaus Katalog (s. oben, Anm. 162), S. 100.

168 Wir sagen »mindestens«, weil vier andere Handschriften ebenso alt zu sein scheinen, obwohl sich in den Katalogen keine Angaben über ihr Alter befinden: — Cod. Leyde, Académie 4 (vgl. P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, Leiden 1957, S. 468). — Cod. Norfolk 475 (vgl. *Catalogi librorum manuscriptorum Angliae et Hiberniae in unum collecti*, II, 1, Oxford 1697, S. 83, Sp. 2, Nr. 3374). — Cod. Oxford, Bodleian Library Marsh. 477 (vgl. John Uri, *Bibliothecae Bodleianae Codicum Manuscriptorum Orientalium ... Catalogus*, Oxford 1781, fasc. 2 (nach den 98 ersten Seiten), S. 39, Nr. 60). — Cod. Oxford, Bodleian Library 571 (vgl. Alexander Nicoll, *Bibliothecae Bodleianae Codicum Manuscriptorum Orientalium Catalogi, partis secundae volumen primum: Arabicos complectens*, Oxford 1821, Christliche Handschriften, Nr. 37, S. 37-39).

169 Vgl. Georg Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, in: *Studi e Testi* 63 (Vatikanstadt 1934), Nr. 623, S. 226-227. Vgl. auch Marcus Simaika, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the principal Churches of Caire and Alexandria and the Monasteries of Egypt*, Vol. II, Fasc. I: The Manuscripts in the Library of the Coptic Patriarchate (Kairo 1942), Nr. 251.

170 Vgl. [William Cureton], *Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium qui in Museo Britannico asservantur*. Pars secunda: *Codices Arabici*, Vol. I (London 1846), I. *Codices Christiani*, Nr. 23, S. 26-29.

— *Paris Arab. 137* (Ägypten, 14. Jh.)[171],
— *Paris Arab. 139* (Ägypten, 14. Jh.)[172],
— *Vat. Arab. 463* (Ägypten, 1329 n.Chr.)[173].

Trotz allem könnte man annehmen, daß im 13. Jahrhundert zwei Gruppen von Sammlungen entstanden sind : eine, die die 36. bis 38. Homilie enthält, und eine andere, die sie nicht enthält. Aber gerade die Tatsache, daß sich diese Homilien schon in unserer Handschrift aus dem 11. Jahrhundert befinden, läßt diese Annahme sofort wieder ausscheiden.

Man muß aus dieser Tatsache nämlich schließen, daß diese Homilien ein fester Bestandteil der Original-Sammlung waren. Aus einem uns unbekannten Grunde müssen sie später von einer Handschrift, die unseren 4 obengenannten Handschriften als Vorlage diente, weggelassen worden sein.

2. *Die Entstehung der Sammlung im Laufe des 12. Jahrhunderts*

Im Laufe des 12. Jahrhunderts wächst die Sammlung. Vier Homilien werden hinzugefügt : Nummer 45, 48, 49 und 50. Man fügt sie zwischen die Nummern 44 und 51 ein. Aus einem unbekannten Grunde werden die Nummern 46 und 47 umgestellt. An den Anfang der Sammlung wird noch ein Inhalts-Verzeichnis gestellt. Und schließlich wird das Enkomion von nun an regelmäßig ein Anhang zur Sammlung der 52 Homilien, während es sich im Cod. *Sin. Arab. 311* aus dem 11. Jahrhundert noch nicht an dieser Stelle befindet (sondern direkt nach der Sammlung der 30 Homilien).

Die erste vollständige Sammlung der 52 Homilien, und zwar in der endgültigen Ordnung, haben wir (soweit wir wissen)[174] im *Kodex von Beirut, Université Saint-Joseph 505*. Diese Handschrift ist 1216 in Damaskus für das Sinai-Kloster abgeschrieben worden. Die Homilien sind jedoch, obwohl es am Anfang ein Inhaltsverzeichnis gibt, noch nicht numeriert[175].

Wir können nicht feststellen, von wann die Numerierung stammt. Wahrscheinlich entstand sie in Ägypten im Laufe des 13. Jahrhunderts. Allerdings

---

[171] Vgl. De Slanes Katalog (s. oben, Anm. 162), S. 30; und Troupeaus Katalog (s. oben, Anm. 162), S. 100.

[172] Vgl. De Slanes Katalog (s. oben, Anm. 162), S. 30; und Troupeaus Katalog (s. oben, Anm. 162).

[173] Vgl. Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, I, *De Scriptoribus Syris Orthodoxis* (Rom 1719), S. 149.

[174] Wir fügen diese Einschränkung hinzu, weil wir die arabischen Handschriften des Sinai-Klosters (besonders den Cod. *Sin. Arab. 312* bis *316*) nicht untersucht haben.

[175] Über diese Handschrift, s. oben, Anm. 24.

haben wir nicht selbst jene Handschriften des 13. Jahrhunderts untersuchen können[176]. Auf jeden Fall kennt die grosse Familie der ägyptischen Handschriften des 14. Jahrhunderts bereits die Numerierung der Homilien. Das ist der letzte Schritt zur Fixierung der Sammlung, die von jetzt an endgültig feststeht.

[176] Es handelt sich um den Cod. *Oxford, Bodleian Library, Huntington 83,* den Cod. *Paris Arab. 135* und den Cod. *Paris Arab. 136.*

Ephraems Brief an Hypatios

Übersetzt und erklärt

von

Edmund Beck

Abkürzungen in den Anmerkungen: 1) *HdF* = *Hymnen de Fide*, CSCO vol. 154/Syr. 73 (zit. nach Hymn. u. Str.). 2) *CH* = *Hy. contra Haereses*, CSCO vol. 169/Syr. 76 (Hymn. u. Str.). 3) *Parad.* = *Hy. de Paradiso*, CSCO vol. 174/Syr. 78 (Hymn. u. Str.). 4) *Nat.* = *H. de Nativitate*, CSCO vol. 186/Syr. 82 (Hymn. u. Str.). 5) *de eccl.* = *H. de ecclesia*, CSCO vol. 198/Syr. 84 (Hymn. u. Str.). 6) *Virg.* = *H. de Virginitate*, CSCO vol. 223/Syr. 94 (Hymn. u. Str.). 7) *CNis* = *Carmina Nisibena* I-XXXIV, CSCO vol. 218/Syr. 92 und XXXV-LXXVII, CSCO vol. 240/Syr. 102 (Hymn. u. Str.). 8) *SdF* = *Sermones de Fide*, CSCO vol. 212/Syr. 88 (Sermo u. rythm. Zeile). Titus Bostr. *gr.* u. *syr.* = Titi Bostreni, contra Manichaeos, *gr.* = graece ed. P. de Lagarde (Berlin 1859); *syr.* = syriace ed. P. de Lagarde (Neudruck, Hannover 1924).

Einleitung

Einen der bedauerlichsten Verluste in der Traditionsgeschichte der Werke Ephräms bildet die Tilgung der ursprünglichen Schrift im Kodex Br. Mus. add. 14 632. Dieser Kodex wäre nämlich eine jener kostbaren, dreikolumnig beschriebenen edessenischen Handschriften des VI. Jahrhunderts, denen wir die Erhaltung der meisten ephrämischen Hymnensammlungen verdanken. Im Falle von add. 14 632 wären es Reden gewesen, deren Überlieferung fast vollständig das Glück solch alter edessenischer Handschriften entbehrt. Und noch dazu Reden sicherer Authentizität mit einem Inhalt von größtem Interesse. Die Schuld für den Verlust des ursprünglichen Textes dieser Handschrift trägt der Mönch Aaron aus Dara in Mesopotamien, der im Jahr 823 in Ägypten die alte Schrift getilgt und die Blätter mit verschiedenen Auszügen aus monastischen und anderen Werken beschrieben hat, die für uns von geringem Interesse sind. Man versteht den Ärger Wright's, der sich in seinem *Catalogue of Syriac Manuscripts* in der Schlußnotiz zu add. 14 632 auf Seite 766 folgendermaßen entlädt: »The miserable monk deserves the execration of every theologian and Syriac scholar«. Nun hat allerdings Mitchell zu Beginn unseres Jahrhunderts gehofft, daß durch seine Entzifferung und Publizierung des oft nur sehr oberflächlich getilgten alten Textes unseres Kodex »(that) both Theology and Scholarship may consent to modify the severity of this verdict on ill-fated Aaron«. So in seiner Vorrede zu *Prose Refutations* I (Oxford, 1912). Das war aber viel zu optimistisch

geurteilt. Jeder, der schon einmal mit den Texten von *Prose Refutation* I und II zu arbeiten hatte, weiß, wie oft gerade an entscheidenden Stellen Lücken und Unsicherheiten des Textes das Verständnis unmöglich machen. Der arme Mönch Aaron bleibt unter der Verwünschung einer jeden Syriologen, der sich mit Ephräms Werk näher befaßt.

Mitchell war dem Mönch offenbar deswegen weniger gram, weil er die alte Schrift nur schlecht getilgt hat. Er schweigt von einem anderen Entschuldigungsgrund, der für mich von Wichtigkeit ist. Der Übeltäter hat nämlich sein Zerstörungswerk erst auf fol. 20 begonnen. Die ersten 19 Blätter sind mit dem ursprünglichen Text erhalten geblieben und bilden jetzt den ersten Teil von Br. Mus. add. 14 574 (Wright 535). Wright sieht darin keine Entlastung; denn er formuliert: »Fortunately a portion of it (the manuscript) escaped his ruthless hands«. Man kann aber doch auch zu Gunsten des Mönches annehmen, daß diese Blätter ihm nicht »entgangen sind«, sondern daß er sie mit einem gewissen Interesse gelesen und deswegen verschont hat. Die Blätter enthalten nämlich an erster Stelle (fol. 1-14) den Brief an Hypatios, den ich im Folgenden übersetzen und kommentieren will, und der, wie man sehen wird, im ersten Teil allgemein vom Menschen und seiner Willensfreiheit spricht. Vielleicht hat das den Mönch Aaron noch interessiert, nicht aber die Bekämpfung von Einzelheiten der Lehre eines Markion, Bardaisan und Mani, die den Inhalt der folgenden Sermones bilden.

Nun noch von der Sammlung der Reden, deren Anfang der Brief an Hypatios bildet. Sie wird in der Handschrift (add. 14 574) sehr ungenau eingeführt mit den Worten: »Briefe des Mar Afrem an Hypatios (*Hwpṭys*), verfaßt nach den Buchstaben (des Alphabets) gegen die Irrlehrer«. Wright mußte in dem Ausdruck »nach den Buchstaben« die Schwierigkeit finden, daß das, wörtlich genommen, eine Riesensammlung von zweiundzwanzig »Briefen« gewesen wäre. Der von Mitchell aus dem Palimpsest gewonnene Text zeigt aber, daß es fünf Reden sind, die der Reihe nach mit den fünf Buchstaben des Namens Afrem (*Âlaf, Pē, Rēš Yōd* und *Mīm*) beginnen. Sie alle wären nach den einleitenden Worten der Handschrift »Briefe an Hypatios«. Nun geht aber schon aus dem ersten hervor, daß die Briefform eine literarische Fiktion ist, die nur bis in die Mitte des ersten »Briefes« festgehalten wird und dann für immer verschwindet, auch schon gegen Ende des ersten Briefes selber, wo nicht mehr der Adressat (und seine Gruppe) angeredet wird sondern ganz im Sinn einer Rede der Zuhörer. Und der Schluß des »Briefes« lautet: »Zu Ende ist die erste Rede (*mēmrâ*) gegen die listigen (Irr)lehren«. Welche Verwirrung hier in der Hs. add. 14 623 geherrscht hat, zeigt weiter die anschließende Einführung der zweiten Rede mit: Zweiter (Brief) an Hypatios und(!) Mani und Markion und Bardaisan.

Erst bei der dritten Rede (beginnend mit dem dritten Buchstaben *Rēš*) heißt es sachlich zutreffend: »Dritte Rede gegen die (Irr)lehren«. Und genau so auch bei der vierten und fünften. Nur die Schlußnotiz am Ende der fünften bringt noch einmal das irreführende Hypatios, aber nicht mehr mit »Briefen« sondern mit »Reden« verbunden: »Ende der Niederschrift der fünf Reden an Hypatios gegen die Irrlehren«.

Ähnliches wäre auch zu den Titeln der zweiten Sammlung (publiziert in *Prose Refutations* II) zu sagen. Doch kann das hier übergangen werden.

Zu dem Brief selber, also zu der ersten Rede aus der eben besprochenen Sammlung, muß nachgetragen werden, daß er isoliert auch noch in einer zweiten alten edessenischen Handschrift erhalten ist, nämlich in Br. Mus. add. 14 570, und hier nur als *mēmrâ* eingeführt wird. Denn ihren Inhalt gibt die Handschrift einleitend mit den Worten an: »Sammlung (*penqītâ*) ausgewählter Reden (*mēmrē*) des Seligen Mar Afrem«, worauf sofort als (*mēmrâ*) *qadmâyâ* der Brief an Hypatios folgt, der dann mit den gleichen Worten abgeschlossen wird wie in Hs. add. 14 574, nämlich: »Zu Ende ist die erste Rede gegen die listigen (Irr)lehren !«. Hier folgt aber der Sermo de Domino Nostro, der von mir in CSCO (vol. 270, Syr. 116) ediert und übersetzt wurde.

Aus diesen beiden Handschriften hat Overbeck den »Brief« in *S. Ephraemi Syri ... aliorumque opera selecta* (Oxonii 1865) auf den Seiten 21-58 publiziert. Von seinem Text gehe ich aus und ihn zitiere ich im Folgenden (unter Ov.). Mitchell hat den syrischen Text in *S. Ephraim's Prose Refutations*, vol. I (London, 1912) nicht mitaufgenommen. Er bietet davon nur auf S. I-XXVIII eine englische Übersetzung.

Zum Abschluß dieser Einleitung sei noch einmal hervorgehoben, daß die Briefform des hier zu behandelnden ersten Sermo nur eine literarische Fiktion ist, die Ephräm gewählt hat, weil sie es ihm möglich machte, eine Reihe von einleitenden Fragen auf stilistisch wirksame Weise vorzubringen, Fragen, die auf das zentrale Thema der Erörterung der Willensfreiheit und ihrer Erhärtung in einer Auseinandersetzung mit Manichäern hinführen. Hierin liegt auch die Erklärung dafür, daß der Adressat ebenso gut singularisch wie pluralisch angesprochen werden kann, und daß seine Person an einigen Stellen (ganz deutlich wegen der literarischen Konstruktion) als hohe Respektsperson erscheint und an andern als intimer Freund und Bruder. In Hypatios eine geschichtliche Persönlichkeit suchen zu wollen wäre völlig falsch. Es ist eine literarische Fiktion, die Ephräm selber schon im letzten Teil des Briefes aufgegeben hat in der hier erscheinenden Anrede: »O Hörer« (Ov. 55,26).

Es folgt nun Übersetzung, Analyse und Kommentierung des Briefes, einer Schrift, die durch und durch echt ephrämisch ist und wie wenige andere geeignet, in den Stil und in die Ideenwelt des Verfassers einzuführen.

Erster Teil (I-XXXI)

I

[Briefgruß. Brief oder Unterredung. Die Entscheidung paradox ausgedrückt: ich will, was ich nicht wollte. (Ov. 21,4-12)]

(Ich), Ephräm, grüße Hypatios, meinen Bruder im Herrn! Der Friede mehre sich in uns jedem gegenüber und der Friede unter uns werde überreich! Mögen wir im wahren Frieden fest begründet sein und uns des Friedensgrußes überreich erfreuen!

Ich schreibe und will es, (doch schreibe ich) was ich nicht schriftlich geben wollte. Ich wollte nämlich nicht, daß zwischen uns ein Brief trete, der nicht fragen noch gefragt werden kann, ich wollte vielmehr, daß das Wort, das fragt und gefragt wird, zwischen uns vom Mund zum Ohr seinen Dienst tue.

II

[Papier-Körper, Wort-Geist. (Ov. 21,12-20)]

Das beschriebene Papier ist ein Gleichnis[1] für den zusammengesetzten Körper wie (umgekehrt) auch die selbstherrliche[2] Zunge ein Gleichnis[1] des selbstherrlichen (menschlichen) Geistes[3] ist. Denn der Körper kann zum Maß seiner Größe weder hinzufügen noch davon wegnehmen, und so kann auch das Papier zu dem Maß des darauf Geschriebenen weder hinzufügen noch wegnehmen. Das Wort des Mundes dagegen kann sich an das Maß halten und es überschreiten. Denn die Gottheit gab uns das Wort, das selbstherrlich ist wie sie selber, damit das selbstherrliche Wort[4] unserer selbstherrlichen Freiheit[5] diene.

---

[1] Gibt hier und im Folgenden *dmūtâ* (*dūmyâ*) wieder, natürlich im alten Sinn (nicht »Parabel«).

[2] *mšallaṭ*.

[3] *reʿyânâ*; dazu und zu dem vom gleichen Stamm abgeleiteten *tarʿītâ* vgl. XIX/XX (Anm. 60).

[4] *mellṯâ mšallaṭṯâ*.

[5] *ḥērūtâ*, wofür im Folgenden das einfache *ṣebyânâ* eintritt. (*mellṯâ*) *logos* u. (*ḥērūtâ*) *autexūsion* sind im Gr. aufs engste verbunden, weil *autexūsion* so gut wie völlig im Bereich der von *logos* (Überlegung) getroffenen *prohairesis* bleibt. Im Syr. ist *mellṯâ* vielmehr auf die andere Bedeutung von *logos* (Wort) eingeengt. Statt des griechischen Ineinander hat man bei Ephr. ein Nebeneinander, wenn er in *CH* 5,3 sagt: »Wenn die Freiheit (*ḥērūtâ*) über ihre Gedanken (*ḥušbânbēh*) verfügt und ihre Worte (*mellēh*) durchaus nicht unter das Schicksal fallen«, sodaß beide auch auseinandertreten können wie in *HdF* 4,12: »Leichter ist für uns das Denken (*ḥšâbtâ*) als das Wort, es auszusprechen (*l-mēmar* !) ... und wenn schon der Gedanke (*ḥušbânâ*) versagt hat, um wie viel mehr dann das Wort (*mellṯâ*)«. Daß in *CH* 5,3 die Freiheit ganz ungriechisch über die Gedanken verfügt, davon wird noch ausführlich die Rede sein.

III

[Der Mensch als Bild Gottes. (Ov. 21,20-22,11)]

Und durch das Wort werden wir auch ein Gleichnis dessen, der es gab, dadurch daß durch das Wort uns Anregung zum Guten und Denken an das Gute ersteht; und nicht allein an das Gute, sondern auch Gott, die Quelle des Guten, lernen wir durch das von ihm (stammenden) Wort kennen[6]. Durch das Wort, das Gott gleicht[7], kleiden wir uns in das Gleichnis Gottes. Denn die göttliche Lehre[6] ist ein Siegel für den (menschlichen) Geist, mit dem die Lernenden geprägt werden, um so ein Bild für den Allwissenden

---

[6] Ephr. bringt zu dem Imago-charakter des Menschen in seinen Werken fast alle Einzelheiten, die sich dazu in der griech.-lat. Patristik finden, aber ohne jeden Versuch einer systematischen Ordnung. Ephr. zitiert in *HdF* 6,7 die biblische Ausgangsstelle in der Form der Peš: *b-ṣalman a(y)k dmūtan*, also ohne das *kai* (*et*) der LXX u. Vulg. Eine die beiden Ausdrücke trennende Interpretation fehlt dementsprechend bei ihm. Er geht im Brief von dem schon oben gebrauchten *dmūtâ* aus u. setzt dafür anschließend gleichbedeutend *ṣalmâ* (Bild). Ebenso erklärt sich, daß er hier *melltâ* als Grund der Ebenbildlichkeit nennt, aus dem Vorangehenden. Dabei tritt aber die Beziehung von *melltâ* zu *ḥērūtâ* zurück (höchstens indirekt in dem *zaw'â* = Anregung vorhanden) hinter die von *melltâ* zu *ḥuššâbâ*. Dazu vgl. den Kommentar zu *Gen.* II,7 (CSCO vol. 152/Syr. 71, S. 28,2), wo in einer Aufzählung der Vorzüge des Menschen (was indirekt auf seinen Bildcharakter hinausläuft) zuletzt gesagt wird: »Gott gab ihm sein Wort und den Gedanken (*ḥuššâbâ*) und er nimmt (so) die Herrlichkeit (Gottes) wahr«. Daß dabei »sein Wort« des Menschen Wort ist, beweist das anschließende *ḥuššâbâ*. Zwar geht Ephr. im Brief zum Offenbarungswort (göttliche Lehre) über (sehr sprunghaft wie der ganze Abschnitt), das personifiziert der Logos sein könnte. Aber es liegt nur eine Vermengung von natürlicher Erkenntnis Gottes und seines Gesetzes und der Offenbarung vor, zu der man *SdF*, II, 233-256 vergleichen kann, wo auch *melltâ* erscheint.

[7] Nach dem Schluß von II liegt der Grund dafür in der *ḥērūtâ*, in der Willensfreiheit, von der hier nur andeutungsweise (ebenso im Folgenden, im »Leben nach der Wahrheit«) die Rede ist. Auch später, wo die Willensfreiheit das zentrale Thema wird, heißt es nur einmal, zu Beginn von XXV, von der menschlichen Freiheit: »Ist sie doch nicht vom Geschlecht der versklavten Tiere, sondern aus dem Stamm der Königskinder, die allein von allen Geschöpfen nach dem Bild (*ṣalmâ*) Gottes erschaffen wurden«. Viel klarer kommt dieser Punkt für die sittliche Freiheit in *Virg.* 3,8 zum Ausdruck: »Unsre Freiheit ist wie eine Seele für die Begierden ... Wenn aber die Freiheit sie wegwirft, sind sie wie tot ... (Unsre Freiheit) ist Gleichnis (*dmūtâ*) des Allerhöchsten«. Auf diese Weise wird der sittlich hochstehende Mensch, der Heilige, in besonderer Weise zum Bild Christi und Gottes; vgl. dazu allgemein *Virg.* 2,15 u. das konkrete Beispiel des Apostels Johannes in *Virg.* 25,4f. An beiden Stellen fallen auch die Ausdrücke des Briefes »sich kleiden in« und »Prägung = Siegelbild«. Hier wäre auch der Übergang zur Rolle des Taufkleides und des Taufsiegels in der Frage der Gottesebenbildlichkeit, wofür ich kurz auf Virg. 6,9 u. 7,5 verweise. Und weil es hier um das Abbild Christi (des Logos) geht, würde auch noch die Frage auftauchen: Christus als erstes Abbild des Vaters und der Mensch als Bild des Abbildes. Auch hier verweise ich nur kurz auf *Diatessaron* (ed. Leloir), p. 2,16; *CNis* 48,7f.; 46,2 und *CH* 5,11f. Vgl. auch *HdF* 80,3, wonach der Mensch durch Glaube und Liebe mit der Gottheit vereint wird *w-mettṣīr b-ṣalmâh*.

zu werden. Denn wenn Adam (schon) durch die (ihm verliehene) Macht[8] Bild Gottes wurde, um wie viel herrlicher (geschieht dann das), sooft ein Mensch durch das Wissen der Wahrheit und durch ein Leben nach der Wahrheit Bild Gottes[7] wird, da ja auch jene Macht selber nur darin ihren Bestand hat[9].

IV

[Tier und Mensch. (Ov. 22,11-27)]

Die Tiere können nicht in sich den reinen Gedanken[10] an Gott formen, weil ihnen das Wort fehlt, das gerade in uns das Abbild[11] der Wahrheit formt. Das sprachbegabte Geschenk haben wir empfangen, nicht um in unserer Lebensführung wie die Tiere zu sein, die nicht sprechen (können), sondern um in unserem Tun Gott, dem Spender des Wortes, ähnlich zu werden[12]. Wie groß ist doch das Wort, das Geschenk, das kam, um die

---

[8] *šulṭânâ*, geht auf Gen., I,28: et dominamini piscibus maris ... Im Komm. zu *Gen.* I,26 (CSCO 152/Syr. 71, S. 23,24) wird zunächst indirekt zu *b-ṣalman* der freie Wille erwähnt mit den Worten: »gemäß dem, daß er bis zu dem Punkt (willens)mächtig (*šallīṭ*) ist, daß er, wenn es ihm gefällt, auf uns hören kann« im Vorausblick auf das Paradiesesverbot. Dann folgt: »Aus welchem Grund wir ferner Bild Gottes sind, hat Moses mit den Worten erklärt: Herrschet über die Fische ... Durch die Macht (*šulṭânâ*) also, die Adam über die Erde und was darauf ist, erhielt, ist er Gleichnis (*dmūtâ*) Gottes«. Diese Macht allein erwähnt *Pr. Ref.* I, 114,22 u. 114,35: »faciamus hominem *b-ṣalman*« *hânaw dēn ba-ṣlem šulṭâneh* (*d-alâhâ*).

[9] Dazu kann man auf Tertullian, *adv. Marcionem* II,3 verweisen: *ut totius mundi possidens homo non inprimis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus sui famulus*? Zu dem imago-Thema seien aus Ephr. noch folgende Einzelheiten nachgetragen. In *Parad.* 9,20/1 erscheint bei der dort gegebenen Trichotomie: *pagrâ-nafšâ- tar'ītâ* speziell *tar'ītâ* als *dmūtâ d-rabbūtâ*. Dazu gehört *HdF* 57,3, wo *'uhdânâ* (*memoria*), das wie Gott alles umfaßt, Bild (*ṣalmâ*) des Schöpfers genannt wird. Nach *Parad.* 12,15 wird das volle Gleichnis (*dmūtâ*) Gottes erst im Paradies (Jenseits) erreicht durch Leben ohne Tod und Wissen ohne Irrtum. Andrerseits wird in *de eccl.* 45,21 die menschliche *ūmânūtâ* (*technē*), die Wasser in die Höhe zu pumpen versteht, mit der göttlichen Schöpferkraft verglichen, und schon dadurch wird der Mensch zu *ṣlem alâhâ*.

[10] Zu *ḥuššâbâ* und *mellṭâ* vgl. schon Anm. 6.

[11] Hier *yuqnâ*, das gr. *eikōn*.

[12] Die Überlegenheit des sprachbegabten Menschen wird hier (wie schon im Vorangehenden) sofort ins Moralische hinübergetragen. Sie gilt aber auch für sich allein. So in *HdF* 1,12: »Durch das Wort überragt die Würde der menschlichen Seele(!) die stummen Tiere«. Von der andren Seite her ausgedrückt und mit *Gen.* II,8 in Verbindung gebracht in *CNis* 44,1: »Weil die stumme Seele der Tiere nicht gehaucht ist, ist ihr Mund stumm«. Das »stumm« charakterisiert so sehr, daß es für sich allein das Tier bezeichnen kann wie z. B. in *de eccl.* 28,5 und 43,2. Der Übergang von Wort/Wissen zum Sittlichen erscheint in *SdF* 2,251: »Er gab dir das Wort und erhob dich (dadurch) ... Dein Wissen stammt von ihm ... Durch dieses Wissen erschien dir das Gebührende (*wâlītâ*).

Empfangenden dem Spender anzugleichen! Und weil das Wort den Tieren fehlt, können sie auch nicht Gleichnis unseres Geistes[13] werden. Für den (menschlichen) Geist[13] aber ist es, weil er das Wort besitzt, eine große Schmach, wenn er das Gleichnis Gottes nicht an sich trägt. Und noch schwerer trifft der Vorwurf, wenn die Tiere den Menschen gleichen[14] und die Menschen Gott nicht gleichen. Und es verdreifacht sich die Pein, wenn jenes (Wesen) der Mitte den guten (Gott) über ihm preisgibt und von der Stufe seiner Natur herabsteigt, um sich durch seinen Lebenswandel in das Gleichnis der Tiere zu kleiden.

V

[Trotz des Vorzugs einer persönlichen Aussprache wählt Ephräm den Brief, weil er nicht würdig ist, dem Adressaten unter die Augen zu treten. (Ov. 22,27-23,17)]

Nicht kann also der Brief Rede und Antwort stehen in allem, was einer fragen möchte; denn die Zunge des Briefes ist fern von ihm, weil seine Zunge das Schreibrohr seines Schreibers ist. Und wenn der Brief das ausspricht, was in ihm geschrieben steht, nimmt er sich eine andre Zunge, um damit zu sprechen. Schweigend spricht der Brief mit zwei stummen Zungen; die eine ist das Rohr mit seiner Tinte, die andre ist das Sehen des Auges. Wenn wir nun uns schon über einen Brief mit seinem armseligen Schatz so sehr freuen, um wie viel mehr werden wir uns dann über die Nähe der Zunge freuen, die (ihrer selbst) mächtig[15] ist und über die inneren Schätze verfügt. Es war nun mein Wille gewesen, daß du, statt mich (nur) in den (Schrift)zügen des Papiers zu sehen, mich in den Zügen (meines) Gesichts sehen solltest. Und statt daß jetzt dich (nur) die Buchstaben meines Briefes sehen, war es mein Wille, daß meine Augen statt der Buchstaben dich sehen möchten. Aber da das Erscheinen meines Angesichts nicht würdig ist des reinen Blickes eurer Augen[16], seht ihr jetzt nur die (Schrift)züge meines Briefes.

---

[13] *tar'ītā*; vgl. IX und XIX/XX (Anm. 22 und 60).

[14] Es liegt Ps. 49,13 zugrunde, von Ephr. öfters zitiert. Eine Stelle sei angeführt wegen der abweichenden Blickrichtung. Nach *HdF* 34 ist nämlich auch das Schlechte und Häßliche der Tiere erst durch den Sündenfall Adams (des Menschen) entstanden, damit der Mensch, durch die Sünde den Tieren gleichgeworden, in den Tieren einen Spiegel habe, in dem er seine eigne Häßlichkeit sehe und sich bekehre, z. B. nicht reiße wie der Wolf noch hinterrücks steche wie der Skorpion.

[15] *šallīṭ*; vgl. Anm. 8 und *mšallaṭ*.

[16] Die Art, wie hier Ephr. sich als Unwürdigen und im Folgenden sogar als Unreinen hinstellt, erinnert an die Stellen, in denen er sich als Sünder bekennt. Dazu und zu der Übersteige-

VI

[Digression : Unwürdige, Unreine und Reine, Heilige. Moses und das Volk am Sinai ; Christi Auferstehung als Unterpfand. (Ov. 23,16-24,7)]

Berechtigter Weise sind die reinen Buchstaben unter eure reinen Augen getreten[17]. Ich behaupte nicht, daß ein Reiner von einem Unreinen befleckt würde, (ich sage nur), daß einer, der nicht rein ist, nicht würdig ist, von reinen Augen gesehen zu werden. Denn obwohl das Volk sich körperlich drei Tage lang geheiligt hatte, gewährte es Gott ihm nicht, sich dem heiligen Berg zu nähern, weil sie ihr Herz nicht geheiligt hatten. Nicht deswegen, weil jenes Heiligtum von den Unreinen befleckt worden wäre, sondern die Unreinen waren nicht würdig, an das Heiligtum heranzutreten. In Moses aber, dem Heiligen, der den heiligen Berg bestieg, gab Gott ein Beispiel zum Trost für die Reinen und zur Zurechtweisung für die Unreinen. Denn alle, die wie Moses heilig sind, sind nahe dem Heiligtum, wie Moses. Erfährt nämlich auch nur ein Glied eines Körpers Erquickung, so empfangen damit alle Glieder ein Unterpfand dafür, daß auch sie zusammen mit diesem einen in gleicher Weise Erquickung finden werden. Haben doch auch in dem Körper, in dem unser Herr auferweckt wurde, alle Körper das Unterpfand erhalten, daß auch sie mit ihm in gleicher Weise auferweckt werden.

VII

[Zurück zum Anfang unter Verschärfung der Paradoxie : wenn ich gewollt hätte, hätte ich nicht gewollt. (Ov. 24,7-15)]

Du hast mich aber, mein Bruder, mich Kleinen, ermuntert, zu euch zu kommen. (Dazu) wisset : wenn ich gewollt hätte, hätte ich kommen können. Wisset aber auch : wenn ich hätte kommen können, hätte ich nicht gewollt, (eurer) beraubt zu sein[18]. Ich hätte nämlich kommen können (aber) ohne

---

rung, die dieser Zug in den späteren unechten Schriften erfährt, vgl. meine Stellungnahme im Vorwort zu *Sermones* I (CSCO vol. 306, Syr. 131, S. XII-XVII). Hier kommt ein neuer Gesichtspunkt hinzu. Denn hier liegen offensichtlich auch briefstilistische Gründe vor : der Schreiber wendet sich als Unwürdiger an »Seine Heiligkeit«, ein Gesichtspunkt, den ich in der erwähnten Auseinandersetzung nicht berücksichtigt habe, der aber nichts an meinem Urteil ändert.

[17] Dieser fast lächerlich gewaltsame Vergleich ist für Ephr. der Übergang zu der folgenden Digression mit ihren Beispielen, die selber wieder nicht ganz folgerichtig durchgeführt werden. Denn das Beispiel Christi spricht von allen Körpern. In Übereinstimmung mit dem vorangehenden (Moses) hätte sie auf die Heiligen eingeschränkt werden müssen, etwa so, daß nur die Auferweckung zum Leben die echte Auferstehung ist. Man kann dies in den Text hineintragen, aber ausgesprochen wird es nicht.

[18] Die Paradoxie wird dadurch zu einem reinen Wortspiel, daß sie durch die bloße Stellung des »nicht« erreicht wird. Im Folgenden taucht die Möglichkeit einer echten Paradoxie auf,

(klare) Unterscheidung[18]. Ich konnte aber nicht kommen, weil ich (klar) unterschied. Einfach und schlicht hätte ich kommen können, aus Liebe. (Klar) unterscheidend konnte ich nicht kommen, aus Furcht.

VIII

[Furcht als Motiv des Fernbleibens von einer mündlichen Auseinandersetzung nicht berechtigt. (Ov. 24,15-25,10)]

Wer kindlich trunken ist von Liebe, der steht über der Furcht. Wer aber zaudernd unter der Furcht steht, den hat ständig leere Furcht im Schlepptau. Auch den Athleten nützt es, ermutigt von guter Hoffnung über der Furcht zu stehen und nicht in das schwächliche Überlegen eines furchtsamen Gedankens zu fallen. Bei den Athleten aber ist die Furcht vielleicht angebracht. Denn nur der Sieger wird gekrönt, der Besiegte (dagegen) beschämt. Den Sieg verteilt man ja nicht auf beide. Wir aber müssen uns nicht vor einem Wettkampf fürchten, in dem das Unterliegen ein Sieg wäre, da ja, wenn der Belehrende siegt, auch der Lernende eine große Hilfe erfährt. Denn der, welcher hilft, und der, dem geholfen wird, haben beide Anteil am Nutzen. Es wäre ja, wenn wir gekommen wären um zu belehren, der Sieg gemeinsam gewesen, indem der Irrtum durch unsre Wahrheit erstickt worden wäre. Hätten wir aber nicht belehren, dafür aber lernen können, dann wäre der Sieg als gemeinsamer Sieg erfolgt. Denn durch euer Wissen wäre das Nichtwissen aufgehoben worden. Der Schatz dessen, der alle reich macht, steht allen offen, da die Güte ihn bedient, die niemals die einsichtig Fragenden abweist. Wäre also (der Sieg) unser gewesen, hätten wir schenken können als die Gebenden; und wäre er nicht unser gewesen, hätten wir empfangen können als die Fragenden.

---

durch die Einführung des Begriffes *puršânâ* (*praš*). Der Begriff kehrt wieder in XIX und dort wird die Übersetzung mit »unterscheiden« (und nicht »entscheiden«) begründet werden. Nach der Feststellung eines echten freien Wollens auf Grund einer klaren Unterscheidung der Vernunft und einer darauf aufbauenden *prohairesis* im Gegensatz zu einem nur emotionalen und daher arationalen Wollen hätte Ephr. paradox sagen können: wenn ich (nur rein emotional) gewollt hätte, hätte ich nicht (im Vollsinn) gewollt. Ephr. aber verwischt den Unterschied wieder, indem er dem unterlegenen Motiv der Liebe als siegreiches auch nur das Motiv der Furcht gegenüberstellt. Vgl. dazu den Anfang von XX, wo Ephr. nachdem er ganz ausdrücklich jenes echte Wollen mit der Wurzel im Geist des Handelnden herausgestellt hat, darüber wieder hinweggeht. Dort (Anm. 61) wird diese Erscheinung näher untersucht werden.

IX

[Digression[19] : Das mit Augen sehen als höchstes Geschenk; Moses' Gottesschau. (Ov. 25,10-24)]

Hätten wir aber weder geben noch empfangen können, wäre es trotzdem nicht möglich gewesen, daß unser Kommen gar nichts Gutes gebracht hätte. Denn wenn wir auch nicht mit dem Geist euch hätten ausforschen können, wir hätten die Möglichkeit gehabt, euch mit Augen zu sehen. Gibt es doch kein größeres Geschenk für uns als euern Anblick[20]. Das bezeugt Moses. Ihm war es gegeben, alles zu tun wie ein Gott[21]. Und doch gab er zuletzt alles preis und seine Bitte war, den Herrn von Allem sehen (zu dürfen). Wenn nämlich (schon) das Schauen der Werke des Schöpfers so begehrenswert ist, um wie viel mehr das Schauen ihres Schöpfers. Doch da wir kein Auge haben, das seinen Glanz schauen könnte, wurde uns der Geist[22] geschenkt, der seine Schönheit betrachten kann[22]. (Damit) überragt also der Mensch seinen Besitz, wie auch Gott vorzüglicher und schöner ist als seine Geschöpfe.

X

[Eine Ergänzung zu VIII : Es gibt kein »nur geben« und kein »nur empfangen«. Allseitige Bedürftigkeit führt zu Einheit und Liebe. Das Beispiel, das hier Gott gibt. (Ov. 25,24-27,2)]

Wisse aber, mein Geliebter : wenn wir gekommen wären, dann wäre das nicht möglich gewesen, daß wir die voll Bedürftigen gewesen wären, die nur empfangen würden, und ihr die ausschließlich Gebenden, die nur geben würden. Wer Mangel hat, hat nicht in allem Mangel, damit er nicht verzage. Noch ist der Vollkommene in allem vollkommen, damit er nicht

---

[19] Der Abschnitt schiebt sich störend zwischen VIII und X.

[20] Zu dieser Höflichkeitsfloskel vgl. Anm. 16. Sie gibt hier die Möglichkeit, kurz von der Gottesschau zu sprechen, aber nicht von der jenseitigen, zu der Ephr. in *Parad.* 10,24ff sich äußert. Wie sehr Ephr. auch das diesseitige Schauen geschätzt hat, kann *Virg.* 33,6 zeigen, wo er im Zusammenhang der Brotvermehrung ausruft : »Selig, wer das Brot sah und aß ! Selig wer staunte und nicht aß, um staunend dich zu betrachten !«.

[21] *Ex.* IV,16. Zu Moses als Gott vgl. *HdF* 61,10; zu seiner Gottesvision *HdF* 29,9-11; 33,13; 52,9 und *Sermo de Dom. N.* (CSCO vol. 270/Syr. 116), cap. 31.

[22] Hier *tar'ītâ* (Geist); in *Nat.* 18,9 steht dafür »das unsichtbare Auge der unsichtbaren Seele«. Das *tar'ītâ* (Gedanke) hat man in unserem Zusammenhang in *HdF* 70,2, wo es von der Geistigkeit der Seele heißt, daß sie weder vom Auge noch vom Gedanken gesehen wird. Zu einem betrachtenden Schauen Gottes im Gebet vgl. Hy. auf Jul. Saba 2,14 (CSCO vol. 322/Syr. 140, S. 41). Zu *tar'ītâ* vgl. ferner Anm. 60.

sich überhebe. Diese Bedürftigkeit (aller) ist aufgetreten, damit daraus die Vollendung erstehe. Denn dadurch, daß wir es nötig haben, einander zu geben und von einander zu nehmen, füllen sich die Mängel von uns allen durch die Überschüsse von uns allen. Denn wie die Bedürftigkeit der Glieder eines Körpers sich gegenseitig füllt, so ist es auch bei den Bewohnern der Welt: aus dem allgemeinen Überfluß beheben sie die allgemeine Bedürftigkeit. Freuen wir uns daher über die Bedürftigkeit von uns allen! Denn siehe daraus ersteht die Eintracht für uns alle. Darin nämlich, daß die Menschen aufeinander angewiesen sind, liegt der Grund, daß sich die Hochgestellten zu den Niedrigen herablassen ohne sich zu schämen, und sich die Kleinen zu den Großen erheben ohne sich zu fürchten. Selbst um die Tiere kümmern wir uns, weil wir sie brauchen. Und offensichtlich ist es unsre allseitige Bedürftigkeit, die uns bindet mit (dem Band) allseitiger Liebe. O über die häßliche Bedürftigkeit! Aus ihr ersteht die willkommene Eintracht. Weil die Länder aufeinander angewiesen sind, fügt sie ihre Bedürftigkeit wie zu einem Körper zusammen, daß sie wie Glieder einander geben und von einander nehmen[23].

Diese bedürftigen Ordnungen stammen von jenem einen völlig Reichen, dessen Bedürftigkeit darin liegt, daß er allen geben will, ohne selber angewiesen zu sein, von irgendwoher zu nehmen. Denn selbst das, von dem man glauben könnte, daß er es von uns empfängt, nimmt er nur aus List in seiner Liebe von uns an, um es uns um ein Vielfaches vermehrt wieder zu geben[24]. Das ist die List, die Gutes übt. Ihr müßte sich unsre Schlauheit angleichen, die Böses übt.

XI

[Zurück zu Furcht und Liebe (VIII). Das Beispiel vom Wandeln des Petrus auf dem See mit drei symbolischen Deutungen. Wozu diese? (Ov. 27,2-28,5)]

(Nochmals) von der Furcht, von der ich oben sprach. Nicht nur über uns

---

[23] Man könnte wohl sicher zu Einzelheiten dieses Abschnittes manche Parallelen aus der antiken profanen und christlichen Literatur finden. Ich zitiere nur die in *Patristic Greek Lexicon* (Lampe) unter *endeēs* angeführte Stelle aus der Ephr. zeitlich nahestehenden *Homilia Clementina* (19,33): »die Frommen könnten hier nicht zur Vollendung gelangen (*apotelesthēnai*), wenn es die Bedürftigen nicht gäbe«. Für die »Länder« sei auf Isokrates, *Panegyricus* 49a, verwiesen: »Da für die einzelnen ihr Land nicht autark ist, sondern in einer Hinsicht zu wenig, in einer anderen zu viel produziert ...«. Und vor allem ist für das von Ephr. viel verwendete Körper-Glied-Motiv das NT zu nennen. Trotzdem scheint mir die Konzentrierung und Personifizierung unserer Stelle eine genuin ephrämische Idee zu sein von einer überraschenden Aktualität.

[24] Zu dieser »List« Gottes vgl. *HdF* 5,17 und 20; *de eccl.* 30,4ff und vor allem *Nat.* 3,10, wo Christus als der Reiche erscheint: »Dank dem Reichen, der uns allen zurückgab, was er nicht geborgt hatte«. Der Schußsatz bietet eine echt ephrämisch treffende Antithese.

Kleine allein kommt der Zwang der Furcht sondern auch über jene Heldenhaften und Starken. Das sage ich nicht, um einen Trost für uns Törichte zu finden, sondern um dich, Weisen, daran zu erinnern. Denn als Petrus[25] die Furcht verachtete und über das Wasser gehen wollte, da ging er zwar (ein Stück weit) wegen der Liebe, die ihn eilen ließ, aber wegen der Furcht, die ihn überkam, war er (dann) nahe daran zu versinken[26]. Die Furcht, die auf dem Land ihm unterlegen war, erstarkte gegen ihn und besiegte ihn, da sie in den Bereich der Wogen kam, zu dem Ort, wo sie stark wird. Daraus ist (Folgendes) zu lernen : wenn von allen Begierden, die in uns sind, jeweils eine davon sich mit einer schlechten Gewohnheit[27] verbindet, die sie unterstützt, dann gewinnt sie Kraft und besiegt uns.

Wie auf einer Waage wurden auf dem See Furcht und Liebe gewogen. Und die Furcht überwog und siegte. Und Simon[25], dessen Glaube[28] auf der Waage zu gering und leicht war, war auf dem See nahe daran, selber zu versinken. Auch dieses Symbol[29] ist für uns ein Lehrmeister, das heißt ein furchteinflößendes Zeichen dafür, daß alle diejenigen, deren gute (Werke)[30] auf der gerechten Waage zu leicht wiegen, selber nahe daran sind im Bösen zu versinken. Wenn (hier) nun einer sagen sollte : wozu muß man solche Gleichnisse[29] konstruieren?, der soll wissen, daß es nichts schadet, wenn wir aus allem ein Beispiel[31] nehmen, das uns Schwachen hilft.

Wenn also Petrus[25] sich vor den Wogen fürchtete, während doch der Herr der Wogen seine Hand hielt[32], um wie viel mehr sollen sich dann die

---

[25] *Matth.* XIV,28 ss. Ephr. hat zweimal *Peṭrōs* und einmal *Šem'ōn*. Peš: *Kēfâ* und VS: *Šem'ōn Kēfâ*.

[26] Ephr.: *l-metba' qarrīb hwâ*; Peš und VS: *šarrī l-metba'*.

[27] Daß die Gewohnheit die Freiheit beeinträchtigt, ist in der gr. Patristik fast überall ein Punkt in der Erörterung des *autexusion*. Ephr. geht in XIX einen Schritt weiter und scheidet gewohnheitsmäßiges Tun von den echten Willensakten aus. In *CNis* 64,15 fesselt der Wille sich selbst durch die Gewohnheit.

[28] Hier das *haymânūtâ* der Perikope.

[29] *dmūtâ* hier als Synonym zu *râzâ*, zu denen auch noch *ṭupsâ* und *matlâ* gehören; alle vier zusammen in *Virg.* 5,16. Zu der Freude, die Ephr. an solchen Symbolen hat und die er überall findet vgl. *HdF* 4,10; 25,18; *Parad.* 1,9 und *CNis* 39,17. Nicht selten läßt er sich durch sie vom Th ma wegführen, wie hier, wo ein Ungenannter sich dagegen wendet; in *CNis* 14,11-13 ruft er sich dabei selber zum Thema zurück. Vgl. ferner *de eccl.* 24,15f; 25,6f und 44,16.

[30] Glaube als gutes Werk gesehen; vgl. *HdF* 16,6 und *Nat.* 1,53 ebenso *SdF* 3,61. In *Sermones* I, 7,84 (CSCO vol. 305/Syr. 130, S. 97, kaum echt) steht dieses *haymânūtâ* parallel zu *ṭyâbūtâ* (Buße).

[31] *taḥwītâ*. Zu seiner Verbindung mit *ṭupsâ* (*dmūtâ*) vgl. *de azymis* 3,16 (CSCO vol. 248/Syr. 108, S. 7).

[32] Hier: *b-īdeh aḥīd hwâ*, Peš und VS (Matth., XIV, 31): *pšaṭ* (*awšeṭ*) *īdeh w-aḥdeh*.

Schwachen vor den Wogen des Wortstreits[33] fürchten, die viel stärker sind als die Wogen des Meeres. Denn in den Wogen des Meeres ertrinken (nur) die Körper, in den Wogen des Forschens[33] versinkt der Geist, wenn er nicht herausgezogen wird.

XII

[Der Zöllner im Tempel als weiteres Beispiel für Furcht und Liebe, Furcht und Kühnheit. (Ov. 28,5-26)]

Ferner war auch der Zöllner, der im Tempel betete, sehr kühn in betreff der Verzeihung. Weil er vor der Strafe sich sehr fürchtete, stand er da in Furcht und Liebe. Er liebte den Erbarmer, weil er vergibt; und er fürchtete zugleich den Richter, weil er vergilt. Seine Liebe war einerseits der Grund dafür, daß er liebend betete, und anderseits war seine Furcht der Grund dafür, daß er seine Augen nicht zum Himmel zu erheben wagte[34]. Die Güte (Gottes) ließ ihn voraneilen, doch seine Furcht konnte nicht verwegen die Grenze der Gerechtigkeit überschreiten. Wenn die Furcht des Zöllners, der gerechtfertigt wurde[35], ihr Maß kannte und sich nicht überhob, die Grenze zu überschreiten, wie soll dann die Schwachheit es wagen, das Maß zu verachten und die Grenze des Gebührenden zu überschreiten! Denn auch das (ist eine Lehre des Gleichnisses), daß einer die Stufe seiner Schwachheit erkenne und sich nicht überhebe zu einer Stufe[36], die seine Kraft übersteigt. Dieser Mensch, glaube ich, kann nicht ausgleiten. Er eilt ja nicht zu einer Stufe, die zu schwierig für ihn ist, sodaß dann von da aus sein Fall erfolgen würde. Aus Unwissenheit eilen nämlich Menschen zu Stufen, die zu schwierig für sie sind. Bevor sie diese ersteigen, treibt der Stolz sie an, und nach dem Sturz peinigt sie die Reue.

---

[33] *drâšâ* und *b'âtâ*, bei Ephr. durchgängig Namen für den Arianismus; für seine Wogen vgl. *HdF* 3,10; *CH* 31,8 und ganz nahe mit unserer Stelle verwandt *SdF* 4,87: »Gewaltiger als das Meer ist der Wortstreit«. Vom arianischen Streit ist im Brief nur hier und in XV nebenbei und vorübergehend die Rede.

[34] Ephr. hat: *lâ mamraḥ hwâ*, wie VS in *Luc.*, XVIII,13 für: *lâ ṣâbē hwâ* (Peš).

[35] Ephr.: *mezdaddaq*; Peš und VS: *mzaddaq* (*Luc.*, XVIII,14).

[36] *dargâ*; ein konkretes Beispiel dafür bietet *Virg.* 1,6: der listige Böse verführt Träge, die Stufe der Ehe (*dargâ d-zuwâgâ*) zugunsten (der höheren Stufe) der Jungfräulichkeit zu verlassen, um sie so zu Fall zu bringen.

XIII

[Die Kühnheit, die der Herr gelobt hat und ihre Rechtfertigung. (Ov. 28,26-29,20)]

Doch sehe ich auf der anderen Seite, daß jene Kühnheit[37], von der unser Herr sprach, deswegen Lob fand und reich wurde, weil es ihre Verwegenheit gewagt hat[37], die Grenzen des Gebührenden zu überschreiten. Hätte sie sich geschämt und sich an das Gebührende gehalten, wäre sie leer ausgegangen. Weil sie es aber wagte[37], die schädliche Scham wie mit Füßen zu treten, erhielt sie mehr als sie erbat. O über die Bedürftigkeit! Ihre kühne Stimme hat ihre Armut bereichert. Der Bedürftigkeit nützt es nämlich nichts, unter dem Joch schädlicher Scham zu stehen; vielmehr soll ihre Kühnheit für sie zu einer guten Waffe werden für Gutes.

Wenn nun die Kühnheit so sehr gelobt wurde — sie hat verschlossene Türen geöffnet und Schlafende auf ihrem Lager aufgerichtet[38] und mehr als das Nötige erhalten —, wie sehr wird dann die Bedürftigkeit getadelt werden, die sich von offenen Türen fernhielt[39] und sich aus den Schätzen des Reichen[40] nicht nahm, was ihr helfen konnte! Den Vorrang hat also, wer kühn ist, wenn es um seinen Vorteil geht, vor dem, welcher aus Scham

---

[37] Die Wörter: *ḥaṣīfūtâ, amraḥ, ḥuṣpâ* und *ašīḥ* finden sich alle auch im Diatessaron zu der Perikope vom gottlosen Richter und der Witwe (Luc., XVIII,1ff), an die zunächst wohl auch hier gedacht ist; vgl. *ḥaṣīfūtâh d-armaltâ* (ed. Leloir, S. 178,6). Zu dieser positiven Verwegenheit vgl. auch *CNis.* 4,1: »ich will verwegen (*b-marâḥū*) bitten, um durch Kühnheit (*b-ḥaṣīfū*) zu erhalten«. *Virg.* 16,7: »Selig bist auch du, kühner Blinder; denn deine große Verwegenheit (*ḥuṣpâk*) gab dir das Licht«. *Nat.* 9,14: (Ruth, die sich auf der Tenne neben Booz niederließ) »lehrte Kühnheit (*ḥuṣpâ*) alle Büßer«.

[38] Fast wörtlich wie *de eccl.* 9,6, wo die Liebe Trägerin der Kühnheit wird und Ephr. rät, an die Pforte des Königs zu klopfen mit den Worten: »Siehe die Kühnheit (*ḥaṣīfūtâ*) ... hat Schlafende auf dem Lager gestärkt und verschlossene Türen geöffnet«. Zu den verschlossenen Türen vgl. man die gleiche Wendung in *de eccl.* 13,2: »Durch die dreifache Kühnheit (*b-ḥuspâ tlītâyâ*) öffnete sich die Tür. Besiegt, siegte sie, da sie kühn bat und empfing«. Es ist sicher damit (gegen meine eigne Vermutung in der Anm. zur Übersetzung) die Kanaanitin von *Matth.*, XV,21ff gemeint mit ihrer dreimal wiederholten Bitte, die das Diatessaron zur Stelle hervorhebt. Schwierigkeiten bereitet die erste Aussage mit der Variante »stärken« (*ḥassen*) für »aufrichten« (*aqīm*) im Brief. Das »stärken« ließ mich im Kommentar zur Übersetzung »die Schlafenden« als krank daniederliegende deuten. Das *aqīm* unseres Textes fordert bei *damkâ* an den Todesschlaf zu denken (vgl. *Nat.* 6,24; *Virg.* 26,11 und *Jul. Saba* 4,4). Dann ist wohl auf die Erweckung der Tochter des Jairus angespielt.

[39] Vgl. *Nat.* 5,8f.

[40] So nach der von Mitchell vorgeschlagenen Korrektur von *'īrâ* in *'atīrâ*. Doch auch *'īrâ* könnte als der Wachende auf Christus bezogen werden (vgl. *Nat.* 6,23/4). Auch die inhaltliche Schwierigkeit einer Beziehungslosigkeit dieses Ausdrucks könnte man durch den Hinweis auf das vorangehende *damkâ* abschwächen.

seinen Vorteil verliert. Denn wer mit Verlust des eignen Vorteils die gebührende Scham wahrt, (bei dem) fällt das Schickliche, das er gewahrt hat, unter Tadel und das Schickliche ist (hier) zum Unschicklichen geworden, und wer ständig genaueste Schicklichkeit fordert, dem entgeht das gesund Schickliche.

XIV

[Allgemeine Beispiele für das rechte Maß als Überleitung zum Folgenden. (Ov. 29,20-26)]

Denn wenn das vorzügliche Weizenkorn nicht das Zuviel[41] seiner Hülse ablegt, kann daraus kein reines Mehl werden. Eine Frucht, die nicht reif ist, mundet nicht, und eine überreife ist geschmacklos. Was weder zu scharf noch zu schal ist, hat seinen Geschmack in sich. Wenn wir Dinge gegen die Ordnung zu sehr reinigen, wird auch Schönes und Reines verwerflich.

XV

[Nichtwissen und Forschen. (Ov. 29,26-30,24)]

Es ziemt sich, daß wir es nicht mit der Unwissenheit halten noch auch mit einem tief(schürfenden) Forschen, vielmehr Gebrauch machen von einem mittleren, gesunden und wahren Urteil. Denn in den beiden ersten Fällen verliert einer das, was ihm hilft. Mit Nichtwissen kann nämlich niemand Wissen gewinnen, und mit tief(schürfendem) Forschen kann keiner auf festem Grund bauen. Unwissenheit ist ja eine Hülle, die das Sehen verhindert; und das Forschen, das immer baut und einreißt, ist ein sich ständig drehendes Rad[42], das kein Stehenbleiben und Ruhen kennt. Und selbst wenn es in seiner Tätigkeit zu Wahrem hinübergelangt, es kann nicht dabei bleiben. Denn Unruhe ist ihm eigentümlich. Findet es das, was es sucht, es kann des Fundes nicht froh werden noch die Früchte seiner Mühe genießen.

Wenn wir übertreibend alles erfragen wollen, verfehlen wir den Herrn des Alls, dadurch daß wir allwissend sein wollen wie er. Unser Wissen kann

---

[41] Syr nur *rawrabtâ*; das »zu« ist ein Erklärungsversuch.

[42] *gīgal šuḥlâfē*. Das Bild kehrt allgemein in *CNis* 77,10 wieder, wo das Denken das Rad aller Bewegungen (der Sinne, des Lebens) genannt wird, das durch den Tod zum Stillstand kommt. Wichtiger für das Verständnis des ganzen Abschnittes ist *HdF* 37,21, wo genau wie hier tadelnd das Denken der Arianer *gīgal šuḥlâfē* genannt wird, das im Gegensatz zum Rad des Töpfers, das dem Lehm Würde gibt, den Sohn Gottes verkleinern möchte. Ephr. hat also bereits hier Arianer im Auge.

nicht alles wissen. Wir verraten dabei nur unseren bösen Willen vor dem Allwissenden. Er selber steht über allem kraft seines Wissens; die Nichtwissenden aber wagen es, gegen die Höhe seines Wissens anzustürmen[43]. Denn wenn wir zu sehr die Dinge erforschen[44], dann wollen wir damit streitend[45] den Weg zur Wahrheit (uns) versperren und die guten Dinge durch unsern Wortstreit trüben[45]. Nicht ist dieses Gute von Natur aus getrübt[46]. Unsre Schwachheit trübt sich wegen der zu großen Dinge, dadurch daß wir ihrer Größe nicht voll gewachsen sind. Denn nur einer ist in allem vollkommen (und) sein Wissen durchdringt auf vollkommene Weise alles.

XVI

[Schlichte Weisheit und Nichtwissen als (sokratisches) Wissen. (Ov. 30,24-31,7)]

Es ziemt uns nicht, alles (nur) scharfsinnig zu betrachten, wir sollen es auch schlicht tun. Nicht daß (damit) unser Wissen zu einem Nichtwissen würde. Denn auch bei dem, was einer nicht philosophisch (weise) tut, wird, wenn er in weiser Entscheidung es tut, seine Unweisheit zur Weisheit. Und wenn er durch sein Wissen ein Nichtwissender wird, um von Dingen abzusehen, die er nicht wissen kann, dann ist auch hier sein Nichtwissen ein großes Wissen. Denn er weiß das Nichtzuwissende und deshalb kann sein Wissen kein Nichtwissen sein. Er weiß ja zutreffend das, was er weiß[47].

---

[43] *sbak lwât rawmâ*. Genau so von den Arianern in *HdF* 13,1: »Die Disputierer (Arianer) stürmten gegen alle Höhen an (*sbak l-kul rawmīn*); *HdF* 17,2: »Wahnwitzig wurde (der Menschen) Geist ... siehe er stürmt an sogar gegen den Himmel«, und *HdF* 42,12: »Wie konnte der Mensch rasend anstürmen gegen die Höhe der (göttlichen) Majestät!«.

[44] Das »erforschen« ist nur Vermutung. Der Text hat ein unverständliches *la-mḥâg*. Brockelmann (Lex.) führt es unter *ḥwg* II an und postuliert die Bedeutung: considerare.

[45] *b-ḥeryânâ ... da-ndallaḥ ba-drâšâ*. Diese zunächst sonderbar anmutende Folgerung findet ihre Erklärung durch *HdF* 35,3, wo zuerst gesagt wird, daß die Arianer (*dârōšē*) aus Worten der Schrift die Ansicht gewinnen, der Sohn Gottes sei Geschöpf. »Sie haben die Quelle getrübt (*dallḥūh*), und durch ihr Gezänk (*b-ḥeryânayhōn*) die Untersuchung trübend wandten sie sich und tranken das Wasser das ihre Füße getrübt hatten«.

[46] Auch dazu die Parallele aus *HdF* 35,4: »(Der reine Trank) ist für die Getrübten trüb, weil sie getrübt sind«.

[47] Der kleine Abschnitt enthält zwei Paradoxien. Die erste erscheint noch einmal klarer in XVIII (Schlichtheit wird zu Scharfsinn); die zweite, die sokratische, kehrt in XXX wieder. Hier genügt es hervorzuheben, daß nur die erste Paradoxie die Überleitung bildet zu den folgenden Ausführungen über Wissen, Denken und Tun.

XVII

[Einzahl und Vielzahl der Gedanken und das Handeln.
(Ov. 31,7-32,17)]

Ein Geist[48] nun, in dem viele Zweifel sich erheben, die sich gegenseitig zersetzen, kann nichts mit Leichtigkeit tun. Denn er gebiert Gedanken, die siegen und besiegt werden, und Wogen, die ihn von allen Seiten her stoßen (und) ihn in Rat- und Tatenlosigkeit versetzen[48]. Von Nutzen ist es dagegen, daß in uns der Anteil an Schlichtheit den an (geistiger) Wendigkeit überwiege. Denn wie oft verhindern kluge und scharfsinnige Gedanken[49], die wir über eine Sache haben, ihre Ausführung. Und sieh nur, wie Dinge, die die Welt am Leben erhalten, Schlichtheit ohne viele Gedanken, vollbringt. Denn diese Dinge glücken, wenn hier ein einziger schlichter Gedanke die Führung hat[50], sie bleiben aber unvollendet, wenn viele Gedanken sich umtun.

Die Feldarbeit kennt nur einen Gedanken, mit anderen Worten: sie hat schlicht den Samen in den Acker gestreut. Dringen aber viele andre Gedanken in sie ein, daß sie (zum Beispiel) sich Sorge oder Gedanken mache, ob wohl ihr Same aufgehen werde oder nicht, ob der Acker den Samen zurückhalten oder zurückgeben werde, dann kann die Feldarbeit auf diese Weise gar nicht aussäen. Denn ungesunde Gedanken sind in den einen gesunden Gedanken eingedrungen und haben ihn krank gemacht. Und weil er krank wurde, kann er nicht (mehr) wie ein Gesunder etwas tun. Denn ein gesunder Gedanke[50] schaft wie ein gesunder Körper alles.

Ein Bauer, der mit nur einem Stier nicht pflügen kann, vermag das auch nicht mit zwei Gedanken. Hier nützen zwei (Stier)nacken[51] so wie es angebracht ist, nur einen gesunden Gedanken einzusetzen.

Auch die Martyrer und Bekenner, die den Siegeskranz errangen, hätten das nicht vermocht, wenn sie mit zwei Gedanken den Kampf geführt hätten. Denn wenn unsre Freiheit[52] zwischen der Beobachtung des Gesetzes und seiner Übertretung in Bedrängnis liegt, pflegt sie sich zwei Gedanken[52]

---

[48] Das gleiche Bild mit den gleichen Wörtern aber anders verteilten Rollen in *de eccl.* 9,9: »Indem so die zwei Mächte des Geistes (Verstandes, *reʿyânâ*) und der Liebe mit ihren Wogen mich stießen, versetzten sie mich sehr in Ratlosigkeit«. Vom Verhältnis des »Ich« zu *reʿyânâ* und *ṣebyânâ* wird noch bei XXXI die Rede sein.

[49] Hier und überall im Folgenden *ḥuššâbâ*.

[50] Man sieht, wie *ḥuššâbâ* hier an die Stelle des Willens tritt. Vgl. Anm. 52.

[51] Wörtlich nur »Schultern«. Daß dabei an ein Joch, das ein Stierpaar verbindet, zu denken ist, zeigt *Sermones* IV (CSCO vol. 334/Syr. 148, p. 33,1): *nfal nīreh ... ʿal katpâtkōn.*

[52] Wieder die Gleichstellung von *ḥērûtâ* (*ṣebyânâ*) und *ḥuššâbâ*. Von diesem abrupten Übergang vom Intellekt zum Willen wird in Anm. 61 zu XX ausführlich die Rede sein.

zu suchen, die sich gegenseitig aufheben, um mit der Erklärung, die der eine gibt, vor dem Leid fliehen zu können, das der andre mit sich brächte, mit andren Worten, um mit einer falschen Entschuldigung die Last des Gebotes von sich abzuschütteln.

Doch um nicht lange Dingen nachzugehen, die nicht dringlich sind unter Preisgabe des Dringlichen, laßt uns kurz und bündig sagen: alles gelingt bei nur einem, gesunden Gedanken[52]; bei vielen Gedanken geht die Gesundheit des Gedankens verloren.

XVIII

[Schlichtheit und Scharfsinn und das Tun. (Ov. 32,17-34,1)]

Wenn wir, was wir schlicht (und einfach) in Angriff nehmen sollten, mit feinen Mitteln angehen, dann ist auch unsre Klugheit zur Unklugheit geworden. Denn bei allem Schicklichen, an das einer sich macht ohne das Gebührende (zu beachten), ist alle Weisheit die er dabei aufwenden mag, töricht. Ebenso ist ja auch bei jeder Forschung, wo der Forscher die Wahrheit verfehlt, jeder Fund, den er macht, falsch, auch wenn die Funde noch so gescheit sind. Denn nicht alles, was gescheit ist, ist wahr; doch (gilt umgekehrt): was wahr ist, ist gescheit. Auch ist nicht das, worüber disputiert wird, (von selbst schon) tief(sinnig). Aber das, was von Gott gesagt wird, ist, wenn es geglaubt wird, (immer) scharfsinnig. Es gibt keinen (größeren) Scharfsinn als diesen: daß alles nach Möglichkeit so, wie es sich gebührt, getan wird. Und wenn es sich trifft, daß das was man tut, schlicht und einfach getan werden kann, dann ist hier Schlichtheit Scharfsinn[53]. Denn diese Schlichtheit müssen wir mit Vorrang Scharfsinn nennen, weil sie ohne viele Pläne und Gedanken nützliches ausführt. Gleicht sie doch darin, daß sie mit Leichtigkeit die Dinge tut, der Gottheit, die mit Leichtigkeit alles erschafft[54].

Wir müssen daher mehr den Nutzen der Dinge als ihre Erforschung suchen. Und wenn ihre Schlichtheit von den Disputierern verurteilt wird, (dann ist zu sagen): es gibt viele Dinge, von denen man glaubt, daß sie sichtbar versagen werden, während ihre unsichtbare (Kraft) siegreich sich erhebt. Man kann ja sehen, daß es nichts Schlichteres gibt, als daß der Bauer das Häufchen Samenkörner in seine Hand nehme und auf den Acker ausstreue. Nach einiger Zeit jedoch, wenn es sich zeigt, daß das Ausgestreute gesammelt wurde und wie ein Feldherr mit seinem Heer in Menge

---

[53] Vgl. bereits Anm. 47 zu XVI.

[54] Wieder wie XVII, Anm. 50.

zurückkam und daß das Saatgut, das für verloren galt, sich wieder fand und (der Bauer) zusammen mit ihm auch andres (Korn) fand, dann staunt man über die Schlichtheit des Bauern, die für ihn zu einer Quelle von Weisheit wurde. Höre nun für den gleichen Fall auch noch das Gegenteil davon! Wenn einer aus Mitleid mit dem gesammelten Korn es nicht verstreuen sollte, wird man zwar glauben, daß er damit klug handle[55]. Wenn wir aber dann sehen, wie das ausgestreute Pfand des Bauern mit Kapital und Zinsen gesammelt wird und wie der Acker es ihm zurückerstattet, dann zeigt es sich, daß jene Klugheit, die die Saatkörner schonte, Blindheit war. Denn sie ist nun der Ernte beraubt.

XIX

[Zum zweiten Mal zurück zum Anfang des Briefes: die Willensentscheidung, nicht zu einer persönlichen Aussprache zu kommen. (Ov. 34,1-13)]

So nützt es also uns nichts, ständig in Namen[56] umhergeirrt und von Personen[56], die außerhalb (des Themas) stehen, (vom Thema) weggeführt worden zu sein?

Denn wenn ich klug unterschied[57], es zieme sich nicht, daß ich es wage zu kommen — deswegen bin ich ja auch nicht gekommen —, wäre es da vielleicht nicht besser für mich gewesen, wenn ich nicht diese kluge Unterscheidung getroffen hätte, da ja vielleicht mein Kommen, kindlich schlicht[58],

---

[55] Das Gezwungene, Unnatürliche des Vergleichs wird hier besonders klar. Eine Gefahr, der Ephr. in seiner Jagd nach Bildern nicht immer entgeht.

[56] Der Satz ist offenbar ironisch gemeint oder eine Frage mit dem Sinn: so war es also doch nicht nutzlos. Ephr. rechtfertigt hier ein zweitesmal seine von Beispielen getragene lockere Gedankenführung. Denn »Namen« und »Personen« gehen offenbar auf Petrus, den Zöllner und den Bauern zurück.

[57] Hier *puršânâ* (*praš*) mit »Entscheidung« zu übersetzen, wie es vor allem der erste Satz des folgenden Abschnittes nahe legen könnte, würde wohl sicher falsch den Begriff zu sehr in die Sphäre des Willens hinüberziehen. Er bleibt im Raum des Intellekts, des Denkens. Dafür spricht das *tar'ītâ* am Ende des Abschnitts und das Erscheinen des parallelen Ausdrucks »Frucht einer klaren Erkenntnis« = *buyyânâ*. Daß *buyyânâ* und *puršânâ* auf gleicher Stufe stehen, zeigen Stellen wie *CH* 14,5: »Wenn du dich demütigst, verachten sie dich *d-lâ puršân*, und wenn du hart wirst, hassen sie dich *d-lâ buyyân* (ohne Unterscheidung = ohne Einsicht). Oder *CH* 51,1: »(Christus ist ein Arzt) *d-buyyânâ* (von Einsicht), und er weiß, daß Arzneien *d-puršânâ* (kluger Unterscheidung) notwendig sind«. Ebenso *CNis* 19,7, wo neben die unterscheidende Liebe (*ḥubbâ d-puršânâ*) des Moses sein einsichtiger Eifer (*ṭnâneh d-buyyânâ*) gestellt wird. Man vgl. auch wie der Übersetzer des Titus Bostr. *puršânâ* verwendet. In *syr.* 47,11 übersetzt er *synesis logismū* (*gr.* 37,13) mit *puršânâ d-īda'tâ* und an andren Stellen steht *īda'tâ w-puršânâ* für das einfache *logismos* wie z. B. *syr.* 62,28 (*gr.* 50,11), wo in dem Satz: kein Tier ist böse (weil) *logismū esterūmenon*, der Syr. mit *men madd'a w-men puršânâ glīz* übersetzt.

[58] *pšīṭâ'īt*, wie im vorangehenden Abschnitt der Bauer sät.

bei dir Erfolg gehabt hätte. Doch wisse andrerseits : wenn ich so aufs Geratewohl gekommen wäre, dann hätte ich nicht den Willen gehabt zu kommen, weil mein Kommen ohne eine Unterscheidung erfolgt wäre. Es wäre ja für uns nicht die Frucht einer klaren Erkenntnis gewesen. Denn alles was ohne Unterscheidung geschieht, ist entweder Sache unüberlegter Gewohnheit[59] oder Sache blinden Zufalls und ist ohne Wurzel im Denken[60] des Handelnden.

XX

[Das Rätsel der menschlichen Willensfreiheit: Einheit des Willens und Vielheit und Gegensätzlichkeit der Willensakte. (Ov. 34,14-36,19)]

Wenn aber nun die beiden klugen Unterscheidungen[61] zu kommen und

---

[59] Zur Gewohnheit vgl. Anm. 27.

[60] *tar'ītâ* : Denken = *nūs* = Geist. Es steht so gleichbedeutend mit *re'yânâ* für die Geistseele im Gegensatz zum Körper; vgl. *CNis* 18,7 : (*pagrâ w-*)*re'yânâ*, wofür in 18,8 *tar'ītâ* eintritt und parallel dazu *nafšâ* steht. Ebenso in *CH* 25,3 : »Es sei dir unser Geist (*tar'ītâ*) eine reine Flur für diesen Weg (des Heils); statt auf Fluren laßt uns den Lebensweg über die Seelen (*nafšâtâ*) bahnen !«. So wenn Ephr. dichotomisch spricht. Trichotomisch tritt *tar'ītâ* neben *pagrâ* und *nafšâ*, wie in *Parad.* 9,19-21, wo fünfmal dieses *tar'ītâ* erscheint und nur einmal *maḥšabtâ* dafür steht. In *HdF* 75,21-24 hat man : *re'yânâ-nafšâ-pagrâ. tar'ītâ, re'yânâ, maḥšabtâ* selber ersetzen das normale *rūḥâ* (*pneuma*), für das auf *HdF* 5,19 verwiesen sei. Im Plural entsteht ein Bedeutungsunterschied. Denn *re'yânē* sind die Geistseelen mehrerer Menschen; vgl. *SdF* 1,11 : (Gott, der Schöpfer) *d-kul re'yânīn*, wo syrisch und deutsch auch der kollektive Singular stehen könnte, den ich in XL einsetze in »wenden wir uns dem selbstherrlichen (menschlichen) Geist zu (*lwât re'yânē mšallṭē*). Der Pl. *tar'yâtâ* dagegen hat nur die Bedeutung : Gedanken, wie gleich im folgenden Abschnitt.

[61] Schon zu VII wurde hervorgehoben, daß Ephr. kurz von dem echten Willensentschluß mit der Wurzel im Denken spricht, ihn aber dann nicht folgerichtig in der Paradoxie der Stelle verwendet. Hier wiederholt sich das, weil ja Ephr. in »die beiden Unterscheidungen« zu der Entscheidung aus klarer Erkenntnis, daß die Furcht ein Kommen unmöglich macht, die andre hinzunimmt, nämlich das Kommen, schlicht, aus Liebe, ohne Überlegung. Man kann diese Inkonsequenz durch einen zu ergänzenden Gedanken beheben, daß nämlich auch sein Kommen aus Liebe, durch Unterscheidung-Überlegung zu einem vollen Willensakt erhoben, hätte siegen können. Wie dem auch sei, wichtiger ist die Feststellung : an die Stelle der beiden Unterscheidungen, die, wie gezeigt, ganz dem Bereich des Intellekts angehören, treten im unmittelbar Folgenden völlig gleichwertig zwei Willen (Willensakte). Dieser abrupte Übergang vom Denken zum Wollen ist schon in Anm. 50 und 52 zu XVII hervorgehoben worden. Er erklärt sich daraus, daß bei Ephr. die bei den Griechen den intellektuellen Prozeß abschließende Stufe der (*pro*)*hairesis* völlig fehlt. Sehr aufschlußreich ist hier schon das Verhalten des syr. Übersetzers des Titus Bostr. Er übersetzt es ein paarmal mit *gbītâ* (*gabyūtâ*), wie z. B. *gr.* 20,35 (*syr.* 26,13), wo der Grieche klar die beiden Stufen des intellektuellen Prozesses hervorhebt, indem er sagt, daß *skepsis kai būlē* (*ḥuššâbâ w-buyyânâ* !) vorangeht und dann erst *krisis kai hairesis tēs praxeōs* folgt, *syr.* : *w-kēn pârōšūtâ w-gabyūtâ d-su'râ*. Weiter heißt es in *gr.* 29,10ff : Gott schuf den Menschen weder gut noch bös ... *epitrepsas tō*(*i*) *logismō*(*i*) *tū kreittonos tēn hairesin*, wo der Syr zwar das *hairesis* mit *gbītâ* wiedergibt aber das vorangehende *logismos* doppelt übersetzt mit :

nicht zu kommen, meinem Willen angehören, dann ist dieser ein einziger Wille, von dem der eine Teil mit dem andern kämpft und der im Fall des Sieges und der Niederlage die Siegeskrone erhält. Das ist ein Wunder: während der Wille nur einer ist, finden sich in seiner Gleichheit zwei ungleiche Geschmäcke. Daß das, was ich gesagt habe, so ist, weiß ich. Warum (das so ist), kann ich nicht überzeugend erklären. Ich staune nämlich darüber, wie ein und dasselbe unterwirft und von sich selber unterworfen wird. Wisse aber, daß es, wenn das nicht so wäre, für den Menschen keine selbstherrliche Freiheit gäbe. Denn wenn ein Zwang uns wollen läßt, haben wir keine Freiheit. Und wenn andrerseits unser Wille (selbst) gebunden ist und nicht (zugleich) wollen und nicht wollen kann, dann gibt es bei uns keine Selbstherrlichkeit. Und so fordert es die Notwendigkeit, daß es eine Einheit gibt, die in ihrer Einheit ohne Schwierigkeit zu zwei wird[62], wenn es dieses Eine will, und (ebenso) leicht, wenn es will, eines oder vieles wird. Denn auch nur an einem einzigen Tag entstehen in uns ungezählte Willens(akte)[63], die sich gegenseitig aufheben. Dieser Wille ist Wurzel[64] und Vater, zugleich

---

(*ašlem*) *l-ṣebyânəh w-l-īda'teh*! Das Plus des Willens ist sehr wichtig. Es erklärt, daß der Syr. an vielen andren Stellen das *prohairesis* oder, wie mehr stoisch Titus dafür auch sagen kann, *prothesis* mit einem einfachen *ṣebyânâ* übersetzen kann. So steht für *gr.* (31,5) *eleutherotēs protheseōs* ein *ḥērūtâ d-ṣebyânâ* (*syr.* 39,19) und für *prohairetikon* in 31,13 ein bloßes *ṣebyânâ* (39,29). Und der griechische Satz: *hē de prothesis eph' ho būletai repei* (32,3) wird beim Syrer zu der Tautologie: *w-hū ṣebyânâ ṣâlē lwât aylēn d-ṣâbē*. Man sieht wie der Syrer das in *prothesis* (*prohairesis*) sekundär mitgegebene Willenselement nicht nur klar herausstellt sondern direkt dafür einsetzt. Bei Ephr. taucht der Begriff der *prohairesis* überhaupt nicht auf. *gbūtâ* und *gabyūtâ* kommen im ganzen Brief nicht vor und haben auch sonst bei ihm nur die Bedeutung der Wahl (eines Bischofs) oder der (religiösen) Erwählung (so auch im *Diatessaron*, p. 30,15; 32,2; 34,20). An der einzigen Stelle mit dem Verb *gbâ*, die für unseren Zusammenhang in Frage kommt, erscheint auch hier der Wille, nämlich *CNis* 21,16: »Jeder offenbarte seinen Willen, was er vorziehe« (*mânâ gbē leh men mânâ*). Aus dieser sprachlichen Lage ergeben sich zwei wertvolle Erkenntnisse. Erstens: Die *prohairesis* macht dem Griechen im Rahmen seines optimistischen Rationalismus eine glatte Erklärung des *autexusion* möglich. Für Ephräm mußte durch das Fehlen dieses Begriffes die Willensfreiheit zu einem unlösbaren Problem werden. Zweitens: Für den Griechen ist der Wille ein unselbständiger Annex der *prohairesis*. Bei Ephräm tritt er selbständig neben das Denken. Beide sind gleichwertig und daher auch vertauschbar. Vgl. ferner XXXVII mit Anm. 109 und 110. In XXXI kommt als neue Größe in dieser Frage das Ich hinzu.

[62] Mit genau der gleichen Formel, mit der hier Ephr. das Rätsel der Willensfreiheit ausdrückt, resigniert er auch vor dem Geheimnis der Einheit im Gottmenschen im *Sermo de Dom.N.* (CSCO vol. 270/Syr. 116, S. 8): *haw ḥad ... lâ hwâ ḥad ellā trēn*, und analog sagt er auch vom Geheimnis der Trinität bzw. von ihren Symbolen Sonne-Licht-Wärme in *HdF* 73,3: *ḥad tlâtâ hū wa-tlâtâ ḥad*.

[63] Die Vielheit verschiedener Willensakte an nur einem Tag wird Ephr. später in XXXVII polemisch gegen die Manichäer verwenden und dort erscheint völlig gleichwertig mit dem *ṣebyânē* unsrer Stelle: *ḥušâbē*.

[64] So scheint hier Ephr. die Schwierigkeit, die sich aus dem Spruch von den guten und

eines und vieles. Dieser Wille gibt süße und bittere Früchte. O über diese freie Wurzel[64], die frei über ihre Frucht verfügt! Denn wenn sie will, macht sie ihre Früchte bitter, und wenn sie will, süß.

Jener Gott nämlich, für den nichts schwer ist, schuf in uns etwas, wovon zu sprechen für uns sehr schwer ist, den selbstherrlichen Willen. In ihm finden sich, obwohl er nur einer ist, zwei Geschmäcke[65], sowohl zu wollen wie auch nicht zu wollen, damit er, wenn ein Teil von ihm den andern besiegt hat, ganz vom ganzen gekrönt werde. Das nämlich ist ein unaussagbares Wunder. Denn wie kann ein Teil des Willens sich gegen das Gesetz stellen und der andre Teil sich dem Gesetz unterwerfen, da doch der Wille nur einer ist? Es sind ja zwei Geschmäcke[65] in ihm, die miteinander streiten. Denn ein Teil des Willens begehrt, daß das Böse geschehe, und ein (andrer) Teil von ihm hemmt und ist auf der Hut, daß es nicht geschehe. Und wie ist nun durch den Teil, der nach dem Bösen verlangt, der Wille nicht geändert worden, (ganz) so zu werden wie dieser sein Teil, der nach dem Bösen verlangt? Und umgekehrt: wie ist der Wille durch den Teil, der das Gute liebt, nicht umgewandelt worden, ganz gut zu werden wie jener Teil, der das Gute liebt? Wenn aber nun diese beiden Teile sich in gut und bös verwandeln können, wie sollen wir sie dann nennen? Nennen wir sie böse, sie können gut werden! Nennen wir sie schön, sie können häßlich werden! Beide können eine Einheit werden. Anderseits: wenn sie nicht auseinanderträten und zu zwei würden, dann könnte kein Kampf stattfinden. Ein Wunder, das wir nicht aussagen, aber auch nicht verschweigen können!

Denn daß es in uns einen einzigen Willen mit einer Vielzahl von Unterscheidungen[66] gibt, wissen wir. Wie aber bei der Einheit der Wurzel ein Teil des Geschmackes süß, ein andrer bitter sein (kann), das verstehen wir nicht, auch wenn es sich uns nicht ganz entzieht. Und wie wird einerseits die Bitterkeit von jenem Süßen verschlungen und schmeckt dann wie jenes, und wie wird es anderseits, wenn es (vom Bittren) verschlungen wurde, mit jenem Bittren vereint und ist dann bitter wie jenes? Und wie trennen sich die beiden Gedanken[66] (der bittre und der süße) wieder voneinander, nachdem sie sich gegenseitig verschlungen haben und in Liebe zu einer

---

schlechten Bäumen (*Luc.*, VI,43) ergibt, gewaltsam lösen zu wollen. In XLV kann er ihn in einem andren Zusammenhang gegen die Manichäer wenden.

[65] Der zunächst befremdende Ausdruck findet seine Erklärung im Folgenden. Es sind wie es statt der vorangehenden Willensakte jetzt heißt »Teile des Willens«. Der Teil, der das Gesetz nicht will, ist bös d. h. bitter und der andere gut d. h. süß.

[66] Man sieht, wie unvermittelt und ohne jede Erklärung an die Stelle der *ṣebyânē* (Willensakte) und der Willensteile wieder die Unterscheidungen (*puršânē*) und die Gedanken (*tar'yâtâ*) treten können, als völlig gleichwertige Dinge!

Einheit geworden sind, und stehen sich feindlich einander gegenüber? Denn jener Gedanke, der in uns nach der Sünde Reue erweckt, wo war der vor der Sünde? Und jener Gedanke, der vor dem Ehebruch ausschweifend war[67], wie hat der nach der Tat bereut? Diese Gedanken werden füreinander wie zum Sauerteig, um einander gegenseitig zu verwandeln und um voneinander verwandelt zu werden.

XXI

[Ephräms Ausführungen richten sich zunächst noch an seine Freunde; die Auseinandersetzung mit den Irrlehren (Manichäern) wird folgen. (Ov. 36,20-26)]

Hier hat nun unsre Wahrheit die (Irr)lehren besiegt und hat sie gefesselt, sodaß keine von ihnen im Wortstreit bestehen wird. Wenn aber einer aus (dem Kreis) der Irrlehren streiten will, so wisse er, daß wir jetzt nicht aufgefordert sind, mit Feinden zu kämpfen, sondern mit Freunden zu sprechen. Wenn das Gespräch mit den Freunden zu Ende ist, dann wird unsere Wahrheit auch eine Probe ihrer Kraft im Wettstreit geben.

XXII

[Widerlegung eines naturhaft Bösen und Guten durch das göttliche Gesetz mit Lohn und Strafe und durch eine allgemeine Erwägung. (Ov. 36,26-38,2)]

Das, was ich gesagt habe, kann jeder leicht wahrnehmen; denn in jedem sind die zwei Gedanken[68], die miteinander im Streit liegen, während das göttliche Gesetz dazwischen steht mit dem Siegeskranz und der Strafe in der Hand, um im Falle des Sieges den Kranz zu reichen und im Falle einer Niederlage die Strafe zu verhängen. Wenn nun das Böse in uns böse ist ohne gut werden zu können, und das Gute in uns gut ist ohne die Möglichkeit böse zu werden, dann sind jene Versprechungen und Drohungen des Gesetzes überflüssig. Denn wen wird der Vergelter krönen? Etwa den, der siegreich von Natur aus ist und nicht schuldig werden kann? Oder wen wird auf der anderen Seite der Vergelter tadeln? Etwa eine Natur, die (aus sich selbst) schuldig ist und nicht siegen kann?[69]

---

[67] Wieder: Gedanke und Wille sind identisch. Vgl. dazu auch noch Anm. 109.

[68] *tar'yâtâ*; vgl. Anm. 66.

[69] Dieses in der apologetischen Literatur überall wiederkehrende Argument erwähnt Ephr. hier kurz noch einmal in XXXIV. Vgl. auch *de eccl.* 6,4.

Wenn aber jenes Gute[70], das in uns ist, dem Bösen[70] gehorcht, wie können wir es dann gut nennen? Hat es doch große Verwandtschaft mit dem Bösen! Darin nämlich, daß es dem Bösen gehorcht, tritt die Verwandtschaft mit dem Bösen zutage. Denn das Böse könnte es nicht an sich ziehen, wenn nicht seine Masse dem Sauerteig (des Bösen)[71] verwandt wäre. Sieh also, wie auch das, was man gute Natur nennt, aus sich selber überführt wird, eine böse Natur zu sein[72], (und zwar) dadurch, daß sie einen bösen Willen hat, der zum Bösen hingezogen wird. Eben dadurch, daß sie einen bösen Willen hat, kommt zu ihr alles Böse. Denn es gibt nichts Böseres als den bösen Willen[73]. Dieser ist ja die Wurzel von allem Bösen[73]. Wenn nämlich kein böser Wille vorhanden ist, dann ist auch das Böse hinfällig. Kann doch auch das tödliche Schwert nicht töten ohne den bösen Willen dessen, der das Schwert in Händen hält[74]. Siehe, so sind die Feinde, lange bevor wir zum Kampf schritten, schon vor dem Kampf besiegt.

XXIII

[Definitionen des freien Willens bleiben tautologisch. (Ov. 38,2-18)]

Wenn aber einer fragen sollte: was ist denn also dieser Wille?, dann können wir sagen: das ist seine exakte Wahrheit: selbstherrliche Freiheit. Doch da es sich nicht ziemt, einen gut(willig)en Schüler zu verachten, daß wir ihm wie eilig Vorübergehende ein Wort zuwerfen, (laßt uns weiter sagen): das ist nur ein Wort von den (vielen) Worten der Wahrheit. (Das sollte aber genügen;) denn bei einem gesunden und weisen Zuhörer leuchtet auch aus einem einzigen wahren Wort großer Glaube auf, wie auch aus einer kleinen (glühenden) Kohle eine große Flamme entsteht. Wenn also eine einzige kleine Feuerkohle stark genug ist, Brandmale am Körper hervorzubringen, dann ist auch ein einziges Wort von den Worten der Wahrheit nicht zu schwach,

---

[70] Es ist zu beachten, daß hier noch wie im Vorangehenden vom naturhaft Guten und Bösen die Rede ist, das Ephr. ablehnt.

[71] Hier ist das von Ephr. oft verwendete Bild am Platz, weil es für die (manichäische) Auffassung eines Wirkens naturhafter Größen steht. Im letzten Satz des vorangehenden Abschnittes XX wirkt es als Bild für die ephrämische Anschauung sehr irreführend.

[72] Etwas abgeändert erscheint dieser Gedanke wieder in XXXVII.

[73] Nicht unmöglich wäre auch die Übersetzung: nichts Böses außer dem bösen Willen. Weil hier Ephr. noch zu Freunden spricht, kann er zur Widerlegung der Gegner auf seine eigne Anschauung zurückgreifen, die erst in der späteren Auseinandersetzung mit den Manichäern klar herausgestellt wird.

[74] Dahinter steht eine Polemik gegen Mani, der das Eisen dem Bösen zurechnet, »weil damit der Mensch tötet«, zitiert bei Titus Bostr., *gr.* 54,22, mit der Widerlegung: »die *prothesis* (*ṣebyânâ*, *syr.* 68,1) hat das Werk getan«.

um Makel des Irrtums aus der Seele zu tilgen. So werden wir also dem, der die Frage stellt: »was ist dieser Wille, von dem, obwohl eine Einheit, ein Teil gut und ein andrer schlecht ist?« sagen: »(das ist so), weil er Wille ist«. Und wenn (der Fragende) seine Frage wiederholt, werden wir sagen: »(das ist so), weil er selbstherrlich ist«. Und wenn er mit seinen törichten (Fragen) fortfährt, werden wir ihm sagen: »Das ist die Freiheit«.

XXIV

[Die Leugnung der Freiheit ist ein Akt der Freiheit und so ein Beweis für sie. (Ov. 38,18-39,8)]

Und wenn (der Fragende) nicht zustimmt, dann beweist eben seine Verweigerung der Zustimmung, daß er, weil er Freiheit besitzt, nicht zustimmen will. Stimmt er aber dann zu, wenn man ihm sagt, es gebe keine Freiheit, dann ist das das Wunderbare, daß er frei der Nichtigkeitserklärung seiner Freiheit zugestimmt hat, das heißt seiner Verzweiflung. Und die Sache ist, wie wenn ein Redegewandter mit vielen Worten beweisen wollte, daß der Mensch ohne Sprache sei, ein Wahnsinn: sprechend behauptet er, es gebe das Sprechen nicht. Sein eignes Wort widerlegt ihn; denn mit dem Wort beweist er vom Wort, daß es nicht existiere. (Ebenso ist es) auch mit der Freiheit. Wenn sie daran geht, sich selber im Wortstreit zu verbergen und mit Gründen zu beweisen, daß sie nicht existiere, gerade dann geht sie ins Netz und man sieht, daß sie existiert. Denn wenn es keine Freiheit gäbe, gäbe es auch keinen Streit und keine Gründe[75]. Wenn sie aber bei (dem Versuch) sich zu verbergen, nur um so mehr gesehen wird, und (bei dem Versuch) zu leugnen, nur um so mehr überführt wird, dann offenbart sie sich wie die Sonne[76], wenn sie sich selber aufzeigt.

XXV

[Die Torheit, seine eigne Willensfreiheit zu leugnen. (Ov. 39,8-40,3)]

Und warum will die Freiheit ihre Macht leugnen und zur Knechtschaft sich bekennen, da doch kein Joch einer Herrschaft auf ihr liegt? Ist sie doch nicht vom Geschlecht der versklavten Kriech- und Lasttiere, sondern

---

[75] Dieses Argument kehrt etwas abgeändert in XXXV wieder. Man vgl. auch *de eccl.* 6, wo leider der Text der einzigen Hs. teilweise sehr stark beschädigt ist. Hier heißt es in *Str.* 7: »Fragen und Disputieren stammen von der Freiheit, Suchen und Forschen sind Töchter der Freiheit«. Und in *Str.* 8: »Das Forschen kommt aus der Freiheit; du mußt gar nicht mehr fragen, ob es die Freiheit gibt. (9) Wenn du das Fragen hast, hast du die Freiheit bekannt«.

[76] Ebenso *CH* 11,4: *ḫērūtâ* ist sichtbar wie die Sonne am Firmament.

aus dem Stamm von Königen und Königskindern, die allein von allen Geschöpfen nach dem Bild Gottes[77] erschaffen wurden. Und nun schämt sich doch jeder des Sklavennamens und verleugnet ihn sogar. Und wenn ein Sklave in eine Gegend wegzieht, wo man ihn nicht kennt, und er dort reich wird, dann kann es sein, daß er sich gezwungen sieht, trotzdem er Sklave ist und von Sklaven abstammt, zu behaupten, er sei freigeboren und stamme aus königlichem Geschlecht. Und so muß man sich wundern: die Sklaven verleugnen ihren Stand und die Freiheit der Toren verleugnet sich selbst. Und sieh: nennt man nun den, der sagt, es gebe keine Freiheit, einen Sklaven, dann wird er ungehalten und zornig und beginnt seine freie Abstammung zu beweisen. Und wie kann er auf der einen Seite die Freiheit leugnen und auf der anderen sie bekennen, auf der einen Seite die äußere Knechtschaft hassen und (andrerseits) die innere Knechtschaft bekennen? Hätte er klug gewählt und gesund abgewogen, dann hätte er diese (Freiheit) bekennen müssen, um nicht der selbstherrlichen Freiheit des Geistes beraubt zu werden. Und hier hat er sich verraten: er hat auf schlimmste Weise den gütigen Geber der Freiheit geschmäht, der die Erde und alles auf ihr in ihre Gewalt gegeben hat[77].

XXVI

[Nur wer sittlich unterlag, leugnet die Freiheit, um die Schuld Gott zuzuschieben. (Ov. 40,3-15)]

Kein Mensch, der (in die Arena) hinabstieg und aus hartem Wettkampf mit großer Anstrengung sich den Siegeskranz holte, sagt: es gibt keine Freiheit, um nicht den Lohn für seine Mühe und das Lob für seinen Kranz zu verlieren. (Nur) wer unterlag, sagt: es gibt keine Freiheit, um die schlimme Niederlage seines schlaffen Willens zu verbergen. Wenn du einen Menschen siehst, der sagt, es gibt keine Freiheit, dann wisse, daß sich seine Freiheit nicht gut geführt hat. Ein Sünder aber, der die Freiheit bekennt, wird vielleicht Erbarmen finden, weil er eingestand, daß seine Vergehen ihm gehören. Doch bei dem (Sünder), der die Freiheit leugnet, ist das eine große Lästerung; denn er hängt eilig seine häßlichen Taten Gott an und sucht sich selber von der Tat zu befreien und den Satan von (jedem) Vorwurf, damit bei Gott aller Tadel bleibe. Da sei Gott vor!

---

[77] Vgl. Abschnitt III mit Anm. und das eben zitierte *CH* 11,4: »der Freiheit Macht ist stark wie Gott«. Vgl. ferner *SdF* 3,31: »Gott schuf Adam zu einem erschaffenen Gott dadurch, daß er ihm die Freiheit gab, sich nach eignem Willen zu führen«.

XXVII

[Noch einmal: der freie Wille ist nicht weiter definierbar. (Ov. 40,15-25)]

Wer aber einsichtig ist, darf nicht glauben, daß der, welcher Macht über sich selber hat, gleich sei dem, der durch seine Natur gebunden ist. Er darf auch nicht, nachdem er vom (freien) Willen gehört hat, fragen: was ist (dieser) Wille? Weiß er denn alles und ist ihm nur das entgangen, oder weiß er überhaupt nichts, sodaß er auch das nicht einsehen kann? Wenn er aber weiß, was eine gebundene Natur ist, dann kann er auch wissen, was ein selbstherrlicher Wille ist. Der Freie kann nicht unfrei sein, weil frei. Wodurch aber ist er frei, wenn nicht dadurch, daß er wollen und nicht wollen kann.

XXVIII

[Auch für die Erkenntnis der Willensfreiheit gilt die allgemeine Grenze menschlicher Erkenntnis: nur das Daß und nicht auch das Wie der Dinge ist erkennbar. (Ov. 40,25-41,16)]

Wenn er aber (auch) so nicht zustimmen will, weil (zu) groß die Macht der Freiheit sei und unser Mund unfähig ist, sie voll zu erfassen, dann hat unser schwacher Mund (ja schon) gestanden, daß (das Geheimnis) ihres selbstherrlichen Willens nicht ausgesagt werden kann. Denn es ist die Freiheit, die auf Grund ihrer Selbstherrlichkeit sogar Gott der Untersuchung und dem Tadel unterwirft. Zu solcher Höhe hat sie sich vorgewagt, weil sie willens war, über das zu sprechen, was unaussprechbar ist. Sie aber, die über Gott auszusagen gewagt hat, kann nicht (einmal) über sich selbst vollständige Aussagen machen[78]. Doch wir werden auch in diesem Fall dem, der fragt, die Antwort geben: das ist das Erstaunliche, daß es wahrzunehmen (sehr) leicht ist, sehr schwer dagegen, überzeugende Gründe dafür zu bringen. Aber das ist nicht nur hier so, sondern überall. Denn alles, was existiert, kann erörtert, aber nicht erforscht werden. Die Erkenntnis nämlich, daß es existiert, ist möglich; das Wie seiner Existenz zu erforschen ist unmöglich[79]. Denn sieh nur: wir können alles wahrnehmen, aber nichts voll erforschen. (Gewaltig) Großes nehmen wir wahr; (wir können) aber auch nicht das verächtlich (Kleinste)[80] voll erforschen.

---

[78] Vgl. die Polemik gegen Arianer in *HdF* 1,11: »die Seele, die nicht einmal sich selber wahrnehmen kann, wie kann die den Herrn erforschen, durch den sie erschaffen wurde«.

[79] Genau so auch in *SdF* 4,59-64. In *SdF* 6,277ff drückt das Ephr. folgendermaßen aus: »alle Geschöpfe haben zwei Seiten, die eine ist Sichtbarkeit, die andere Unsichtbarkeit. Ihre *qnōmē* (vgl. zu diesem Begriff Anm. 133 zu XLVII) sind erfaßbar, ihr ganzes (Wesen) dagegen nicht«.

[80] Als Beispiel dafür nennt Ephr. in *Virg.* 52,8 die Mücke.

XXIX

[Nutzen der Begrenztheit menschlichen Wissens. (Ov. 41,16-42,21)]

Lob sei dem, der es uns gab, das sichtbare (Äußere) der Dinge[81] zu erfassen, damit wir die Größe unseres Vorrangs kennen lernen. Er versagte es uns aber, ihr unsichtbares (Innere)[81] zu erkennen, damit wir einsähen, wie mangelhaft wir sind. Er gab uns also Wissen und Nichtwissen, damit durch das, was erkannt werden kann, unsre Unerfahrenheit sich bilde, und damit durch das, was nicht erkannt werden kann, unsre Verwegenheit in Schranken gehalten werde. Nicht also, damit wir Unwissende würden, hat er uns Wissen verweigert, sondern damit unsre Unwissenheit ein Zaun[82] sei für unser Wissen. Denn sieh nur, wir würden auch die Höhe des Himmels und die Breite der Erde[83] erkennen wollen. Doch das ist uns unmöglich. Und durch dieses Nichtwissen können wir von (unnützer) Mühe abgehalten werden. So hat es sich also herausgestellt, daß unser Nichtwissen eine Grenze[82] für unser Wissen ist und daß andrerseits unsere Beschränktheit das Ungestüm unserer Verwegenheit in Schranken hält.

Denn daß einer weiß, es gehe über seine Möglichkeit, die Quelle des Wassers auszumessen[84], eben dadurch, daß er es nicht kann, wird er davon abgehalten, auszuschöpfen, was nicht auszuschöpfen ist. Aus dieser Probe ist klar ersichtlich, daß unsere Schwachheit zur Schutzmauer[82] gegen unsre Verwegenheit wird. Auf diese Weise geben wir auch, wenn wir erkannt haben, daß wir nicht wissen können, das Forschen auf. Denn wenn uns schon bei kleinem Wissen das Ungestüm unserer Verwegenheit ergreift und es sich an Dinge macht, die unerkennbar sind, wer sollte da nicht jenem danken, der uns von dieser (unnützen) Plage zurückhält! Also, auch wenn wir selber nicht innerhalb der gerechten Grenze, in die (Gott) uns gestellt hat, bleiben wollen, unser Nichtwissen wird zum Zügel[85] für unser Wissen. Aus diesen Belegen (geht hervor, daß) der Allwissende uns nicht zu Unwissenden machen wollte. Er hat nur unser Wissen in eine nützliche Haft genommen. Und besser ist das geringe Wissen, das die Kleinheit des Nichtwissenden sich erworben hat, als ein großes Wissen, das sein Maß nicht erkannt hat.

---

[81] *galyūthēn ... kasyūthēn*, genau wie in dem eben zitierten *SdF* 6,277ff. Parallel zu »Sichtbarkeit« steht dabei *qnōmâ*!

[82] *syâgâ*. Vgl. *SdF* 6,443 : *layt syâgâ l-tar'yâtan*. Zu den folgenden Bildern der Grenze(*ṭḫūmâ*) und der Mauer (*šūrâ*) vgl. *HdF* 38,18, wo alle drei (*syâgâ, ṭḫūmâ, šūrâ*) im Zusammenhang der Unerkennbarkeit Gottes erscheinen.

[83] Vgl. *HdF* 64,6.

[84] Zu diesem »Geheimnis« vgl. *SdF* 2,367-376.

[85] Vgl. zum Zügel in diesem Zusammenhang *HdF* 41,8 und bes. *SdF* 1,313ff, wo neben dem Zügel des Zwangs (des Nichtwissens) auch der Zügel erscheint, den die menschliche Freiheit sich selber anlegt.

Und besser steht es um den Schwachen, der das Lebensnotwendige trägt, als um den stolzen Starken, der sich mit großen Lasten abmüht, die sein Verderben werden.

XXX

[Das (sokratische) Nichtwissen und die Grenze menschlicher Erkenntnis. (Ov. 42,21-43,4)]

Der Anfang unseres Wissens liegt darin: zu wissen, daß wir etwas nicht wissen[86]. Denn wenn wir erkannt haben, daß wir nicht wissen, dann besiegen wir den Irrtum mit unserem Wissen. Haben wir nämlich eingesehen, daß alles, was existiert, erkannt und (zugleich) nicht erkannt wird, dann besitzen wir darin das wahre Wissen. Denn wer glaubt, alles wissen zu können, verliert das Wissen von allem. Er hat sich mit seinem Wissen das Nichtwissen erhandelt. Wer aber erkannt hat, nicht wissen zu können, dem erstand aus dem Nichtwissen das Wissen. Denn eben durch die Einsicht, nicht wissen zu können, wurde ihm Wissen ermöglicht, und zwar ein nützliches.

XXXI

[Zum letztenmal zurück zum Anfang des Briefes; das Rätsel des freien Willensentschlusses, nicht zu kommen. (Ov. 43,3-14)]

Nun aber, wenn, wie ich oben gesagt habe, trotz der Einheit des Willens ein Teil von ihm mit Zwang führt und ein andrer mit Zwang geführt wird, wer hat dann mich dazu gebracht, nicht zu kommen? Doch nur mein Wille[87]. Hätte sich nur gegen mich[87] ein fremder Zwang von außen erhoben! Vielleicht hätte ich ganz mit ihm ganz gekämpft und gesiegt. Aber nein. Denn siehe es erhob sich gegen mich ein Zwang von innen, jenes (Rätsel), das ich nicht erklären kann. Ich weiß nämlich nicht zu erklären, wie ein Teil von mir[87] mit dem andern kämpft und ich von mir und in mir zu jeder Zeit siege und besiegt werde.

---

[86] Zur sokratischen Paradoxie vgl. bereits Absch. XVI. Sie findet sich auch in *SdF* 2,159: »Dieses weiß der Wissende, daß er nichts von ihm (Gott) weiß«. Anzunehmen, daß Ephr. diesen Satz aus seiner Bildung als sokratisch gekannt hat, scheint mir nicht notwendig zu sein. Man sieht ja hier überall, welche Vorliebe Ephr. für solche Paradoxien und Antithesen gehabt hat.

[87] Nach griechischer Auffassung hätte hier Ephr. sagen müssen: die *prohairesis* meines Intellekts (*nūs* als *hēgemonikon*). Es ist nun sehr aufschlußreich, daß Ephr. sofort im Folgenden den die Entscheidung treffenden Willen mit dem Ich gleichsetzt und nicht mehr von Teilen des Willens sondern von Teilen des Ich spricht. Der Wille wird zum Ich. Da nun aber neben *ṣebyānâ* gleichwertig das Denken steht und beide aufs engste miteinander verbunden sind (vgl. *CH*

Zweiter Teil

XXXII

[Nicht physische Mischungen von Gut und Bös wirken in uns sondern freie Willensakte. (Ov. 43,14-22)]

Wir sagen aber nicht, wie die Häresien[88] es tun, daß Mischungen[89] von Gut und Bös in uns hineinverwoben seien und daß diese Mischungen siegen und, die eine von der andern, besiegt würden. Wenn nun auch der Irrtum die Lüge ausschmücken kann, so vermag dennoch der (Probe)ofen der Wahrheit sie zu enthüllen[90]. Denn wir sagen: die Willens(akte) der (menschlichen) Freiheit siegen und werden, der eine vom andern, besiegt. Das ist die Freiheit, in der die Stimme des Gesetzes eine Wandlung (vom Bösen zum Guten) hervorbringen kann.

XXXIII

[Gegen Manichäer der Zeit Ephräms[91], die von Freiheit sprechen und sie eingeschränkt (bis das Böse überwiegt)[91] gelten lassen. (Ov. 43,22-45,10)]

Sollten sie aber einwenden: »wenn die Freiheit von Gott stammt, dann sind sowohl die Antriebe zum Guten wie die zum Schlechten, die die Freiheit erhält, von Gott«[92], was wollen sie damit sagen? Etwa, daß es die Freiheit

---

16,22: »Es gibt keine *ḥērūtâ* ohne *maḥšabtâ*«, wobei anschließend *tar'ītâ* für *maḥšabtâ* eintritt), so daß sie vertauschbar werden, ist es nicht zu verwundern, daß Ephr. in *CH* 11,2 sagen kann: »Unser Herr heile unsern Geist (*tar'ītâ*)! Denn wegen des Reichtums sind seine Willens(akte) (*ṣebyanēh*) krank und wegen des Besitzes seine Gedanken (*ḥuššābēh*)«. Der Satz wird nur sinnvoll, wenn hier *tar'ītâ* für den Träger, die Geistperson, das Ich steht. Für den Fall unseres Briefes, daß *ṣebyânâ* an die Stelle des Ich tritt, ist aus den gleichen Hymnen contra Haereses *CH* 6,23 zu zitieren, wo laut verkündet wird: »Die Freiheit ist die Quelle der Gedanken«, ein Satz, der völlig ungriechisch ist. Durch dieses Hereinziehen des Ich wahrt aber Ephr. einen echten Indeterminismus, das selbstherrliche Ich, das allen Motiven gegenüber frei bleibt, während bei der griechischen Lösung die Gefahr nicht vermieden wird, daß die vom Intellekt getroffene *prohairesis* mit Zwang den Willen bestimmt.

[88] Nur hier verwendet Ephr. das griechische Fremdwort *hairesis*.

[89] *muzzâgâ*, das auch der Übersetzer des Titus Bostr. für die manichäische *krasis* setzt; vgl. *gr.* 18,11f (*syr.* 23,26f).

[90] Für das bei Ephr. häufige Bild sei auf *Pr. Ref.* I, 100,28 verwiesen, wo es von Mani heißt, daß er nicht erkannte, wie sein Trug von selber in den (Probe)ofen der Wahrheit hineingerät.

[91] Beides geht erst aus XXXVI klar hervor.

[92] Geht wohl auf die manichäische Ausgangsposition zurück: das Prinzip des Bösen wird eingeführt, um Gott (das Gute) von dem Vorwurf zu befreien, Urheber des Bösen zu sein (vgl. Titus I,1).

nicht gibt? Wenn sie aber die Freiheit leugnen, was können sie dann (überhaupt noch) bekennen? Denn, leugnen sie die Freiheit, so wird Gesetz und Lehre[93] hinfällig, und man möge Lehr- und Gesetzes(bücher) zusammenrollen und die Richter sollen von ihren Stühlen herabsteigen und die (religiösen) Lehren sollen verstummen! Man frage die Propheten und Apostel, warum sie sich zwecklos mit der Verkündigung abgemüht haben, oder den Herrn ihrer aller, weswegen er in die Welt gekommen sei!

Wenn sie aber die Freiheit bekennen, was sie ja auch tun, dann zwingt sie die Freiheit, die sie bekennen, jenes Böse[94] zu leugnen, das sie bekannten. Denn beides zusammen kann nicht bestehen. Denn entweder ist es unser Wille, der sündigt und sich rechtfertigt — und deswegen ist in uns die Freiheit — oder es ist, wenn Mischungen aus Gut und Bös in ihm sich regen, folglich die Mischung, die die Oberhand gewinnt und unterliegt, und nicht der Wille.

Zu sagen aber, daß nicht alles, was sich in unsrer Freiheit regt, von der Freiheit sei, das heißt mit der eignen Freiheit widerspruchsvoll von der Freiheit reden. Denn wie kann der ihr den Namen Freiheit geben, der sie wieder fesselt (mit der Behauptung), sie sei nicht Freiheit. Der Name der Freiheit verteidigt ja sich selber. Denn er ist Freigeborner und nicht Sklave, einer der Vollmacht hat und kein Unterworfener, frei und nicht gebunden, Wille und nicht (willenlose) Natur. Und wie man bei der Nennung des Namens »Feuer« seine Wärme weiß und bei (dem Namen) »Schnee« seine Kälte mitbegreift, so verkostet man im Namen der Freiheit auch schon ihre Macht. Wenn nun aber einer behaupten möchte, daß Regungen in der Freiheit nicht der Freiheit gehören, dann war er willens, einer gebundenen Natur den Namen Freiheit zu geben, obwohl dieser Name einer (gebundenen) Natur nicht zusteht, und es hat sich herausgestellt, daß er nicht ahnt, was Freiheit ist. Er gebraucht blindlings und dumm ihren Namen, ohne den Sinn zu kennen. Er soll entweder die Freiheit leugnen; dann liegt seine Widerlegung im Wirken der Freiheit. Im andern Fall, wenn er sie bekennt (ihr aber nur eine begrenzte Wirksamkeit zuschreibt)[95], dann streiten seine Sinne miteinander, indem er mit seinem Mund leugnet, was er mit seiner Zunge bekennt[96]. Gott nun, der Geber der Freiheit, ist nicht wie dieser

---

[93] Vgl. *CH* 5,8 (Szepter und Gesetz bezeugen, daß es die Freiheit gibt). Für die gr. Patristik vgl. Nemesios v. Emesa, *MG* XL, 765 B.

[94] Das physisch Böse des Mani.

[95] Diese Ergänzung ist durch den Zusammenhang so nahe gelegt, daß man wohl auch ohne die Annahme einer Lücke im Text auskommt.

[96] Ephr. nennt auch die Sinneswerkzeuge *regšē*. Dabei erscheinen in *Pr. Ref.* I, 86,13ff wie hier Zunge und Mund gesondert: »In seinem (des Körpers) Mund Lob, auf seiner Zunge Preisung und auf seinen Lippen Segnung«. Diese Trennung von Mund und Zunge benützt der Brief, um das Sichwidersprechen zu einem Kontrast zwischen beiden zu machen.

(Mensch), bei dem ein Teil gegen den andern steht, verwirrt, sodaß er mit sich selber im Streit läge, indem er uns die Freiheit gab, die von ihm Antriebe zum Guten und Bösen empfängt, und andrerseits für die Freiheit das Gesetz erließ, daß sie nicht nach außen das Böse tun solle, das insgeheim von ihm (kommend) in ihr sich regt!

XXXIV

[Das Gesetz Gottes beweist unsre Willensfreiheit. (Ov. 45,10-17)]

Laßt uns (hier) kurz fragen: Hat (Gott) uns die Freiheit nicht geben wollen, obwohl er sie geben konnte und die Möglichkeit dazu bestand, oder war es ihm unmöglich sie zu geben, und hat er sie deswegen nicht geben können? Und jener (Gott), der die Freiheit nicht geben konnte, wie konnte der das Gesetz geben ohne Freiheit? Wenn er aber das Gesetz gab, dann beweist die in seinem Gesetz liegende Gerechtigkeit unsere Freiheit, der er nach ihren Werken vergilt[97].

XXXV

[Der Streit um die Freiheit und die Widersprüche im Menschen, die die Tiere nicht kennen, beweisen die Freiheit. (Ov. 45,17-47,8)]

Und ob es die Freiheit nicht gibt, bezeugt nicht schon dieser Streit, den wir um die Freiheit führen, daß wir die Freiheit haben[98]? Denn eine gebundene Natur ist nicht fähig, diese Widersprüche disputierend vorzubringen. Würden nämlich alle Menschen gleichmäßig ein und dasselbe sagen oder tun, dann gäbe es vielleicht die Möglichkeit, irrig anzunehmen, es gebe keine Freiheit. Wenn aber sogar bei ein und demselben Menschen an einem einzigen Tag sich seine Freiheit in vielen Widersprüchen bewegt[99], sodaß er gut und[100] böse wird, häßlich und schön, barmherzig und unbarmherzig, bitter und süß, segnend und verfluchend, dankbar und undankbar, um so Gott und dem Satan zu gleichen, soll es da bei diesen ungezählten Zeugen nicht sicher sein, daß wir Freiheit besitzen, da doch schon auf Grund von zwei und drei Zeugen jede Aussage feststeht? Denn untersuche nur alle oben erwähnten Widersprüche und sieh, daß sie bei allen gebundenen Naturen fehlen! Beim Meer[101] wie beim Land, bei der Sonne wie bei den Sternen,

---

[97] Vgl. bereits XXII mit Anm.

[98] Vgl. bereits XXIV mit Anm.

[99] Das in seiner Übertreibung sehr unpsychologische Argument wird in XXXVII eine wichtige Rolle spielen.

[100] Syr. das alternierend addierende *aw*, wofür im letzten Glied »und« eintritt.

[101] Vgl. *Virg.* 30,5, wo es heißt, daß Christus das stürmische Meer (zur Ruhe) zwang, weil Unterwerfung seiner Natur entspricht, nicht dagegen den Menschen, weil sein Wille frei ist.

bei den Bäumen wie bei den Wurzeln und auch bei den Tieren, obwohl die Tiere Sinne haben, und auch bei den Vögeln, die sehen und hören können. Vielmehr (gilt hier, daß), wenn die Falken räuberisch sind, es alle sind, und wenn die Wölfe[102] morden, alle Wölfe reißende Tiere sind, und wenn die Lämmer[102] harmlos sind, alle unschuldig sind, und wenn die Schlangen schlau sind, alle diese Klugheit besitzen. Der Mensch aber kann in seiner Freiheit allen (diesen Tieren) gleichen. Daß sie ihm gleichen würden, ist nicht möglich. Daher haben sie eine (unveränderliche) Natur, wir dagegen Freiheit[103].

Du sagst »Freiheit«. Lerne aus dem Namen ihre Macht! Du sagst »Knechtschaft«. Lerne aus dem Namen ihre Unfreiheit! Du sagst »Natur«. Erkenne aus ihrem Namen ihre Gebundenheit! Du sagst »Gott«. Erkenne aus seinem Namen seine Wesenheit[104]! Denn das sind Namen, die mit ihrer Wirklichkeit übereinstimmen. Wenn du mit Willen sie aussprichst, hast du dich mit Notwendigkeit zu ihnen bekannt, auch gegen deinen Willen.

Sprich gegen die Freiheit! Eben daraus können wir erkennen, wie mächtig sie ist, (nämlich) daraus, daß sie mit ihrer Macht gegen ihre eigne Macht kämpfen (konnte). Denn auch dies, daß einer sagt: es gibt keine Freiheit, konnte er (nur) tun, weil er Freiheit besitzt. Also: jedesmal, wenn die Freiheit schlau alle möglichen Widersprüche ersinnt, verkünden uns eben diese Widersprüche, daß sie existiert. Denn eine gebundene Natur kann sich nicht widersprechen. Was brauchen wir somit ein Zeugnis von irgendwoher, ob es die Freiheit gebe oder nicht! Denn von und in ihr selber wird das Zeugnis für sie laut verkündet. Stellt sie sich nämlich selber in Abrede, sie sei nicht selbstherrlich, ist sie auch schon überführt, nicht versklavt zu sein.

XXXVI

[Eine Verbindung der Lehre von den Mischungen mit einer begrenzten Freiheit (bis das Böse überwiegt), wie sie die Manichäer jetzt im Gegensatz zur alten Lehre vortragen, ist nicht möglich. (Ov. 47,8-48,5)]

Bekennt man daher, daß es die Freiheit gibt, dann darf an sie kein Zwang herantreten. Wenn aber, wie jene sagen, die Mischungen von Gut und Bös

---

102 Vgl. *Pr. Ref.* I, 110,5ff: Wölfe und Lämmer widerlegen die Lehre der Manichäer, daß in allen Gut und Bös gemischt sei. Gut und Bös ist nur *ṣebyânâ mšallṭâ*.

103 Vgl. bereits IV.

104 Ganz ähnlich *SdF* 2,665ff von den trinitarischen Namen: »Du hast gehört: Vater; sein Name genügt dir ...«. Vgl. ferner *SdF* 4,29-45 mit den abschließenden Worten: »Mit den Namen lerne auch die Dinge (*qnōmē*) kennen!«. Daß dabei oben statt *qnōmâ* (vgl. Anm. 79) *ītūtâ* (Wesen-

siegen und besiegt werden, sie können sich zur Mischung von Gut und Bös bekennen, (aber dann müssen sie die Freiheit leugnen)[105], so wie sie, wenn sie die Mischung leugnen, dann die Freiheit bekennen können.

Sagen sie nun so: »Wenn die Mischung des Bösen anwächst, dann wird die Freiheit mit Zwang geführt«, was ist dann dies, was (jetzt) die Häretiker[106] in ihren Versammlungen lehren (andres) als der (alte) Irrtum, in dessen Schule sie gingen[107]!

Wenn sie nun (überhaupt) lehren, so (geschieht das), weil es die Freiheit gibt. Wenn es aber die Freiheit nicht gibt, dann sollen sie ihren Mund verschließen und das Lehren aufgeben. Man stelle an sie die Frage, ob sie Lehrer der Freiheit sind oder Veränderer unserer Natur!

Wenn nun einer versehentlich von einer tödlichen Wurzel ißt, dann kann der Wille dessen, der aß, jenes Tödliche nicht ändern. Es ist ja kein ungebundener Wille, sodaß er es ändern könnte, vielmehr eine böse Mischung, deren Natur mit Worten nicht geändert werden kann. Wie kann also der gerechte Richter Menschen verurteilen (mit der Frage), warum sie nicht mit dem Willen eine böse Natur geändert hätten, die doch mit dem Willen nicht geändert werden (kann)! Sie sollen entweder zugeben, daß ungebundene Willens(akte) der Freiheit sich in Gut und Bös ändern, oder sie sollen (wenigstens) zugeben, daß, wenn es gebundene Naturen von Gut und Bös sind, (solche) Naturen mit Worten nicht besiegt werden können.

XXXVII

[Widerlegung der Lehre von den Mischungen auf Grund des oftmaligen, raschen Wechsels von guten und bösen Gedanken. (Ov. 48,5-49,13)]

Man muß ihnen also ein Gegengift geben als Mittel gegen ein tödliches Gift. Man muß durch Zeugnisse aus der Natur die Lehre widerlegen, die trügerisch aus Naturgleichnissen aufgebaut worden ist. Doch die Wahrheit ist stark (genug), um mit einem einzigen Gegeneinwand die vielen Konstruktionen der Lüge zum Einsturz zu bringen. Denn daß nicht Gewichte[108]

---

heit) steht, ist kein Gegensatz, weil *ītūtâ* auch das Dasein ausdrücken kann; vgl. dazu *HdF* 55,11, Übersetzung mit Anm.

105 Hier scheint diese notwendige Ergänzung eine wirkliche Textlücke zu sein.

106 Auch hier und nur hier bei Ephr. das griechische Fremdwort.

107 Damit tritt klar genug eine Entwicklung in der manichäischen Lehre zu Tage.

108 *matqâlâ*, hier allein; gegen Ende des Abschnittes noch einmal und dort mit *muzzâgâ* verbunden, was mit »wägbare Mischung« übersetzt wird. In dem dazwischen vorgebrachten Beispiel tritt allerdings an die Stelle der Wägbarkeit und des Übergewichts die Zählbarkeit und die Überzahl.

von Gut und Bös gegenseitig siegen und besiegt werden, das erkennt man klar aus dem, was ich nun sage.

Siehe es kann (einer) in einer einzigen Stunde selbst hundert gute Gedanken[109] denken. Und wenn nun deswegen, weil das Gute sehr in diesem (Menschen) anwuchs, in ihm die guten Gedanken zahlreich wurden, (dann höre weiter): dieser Mensch kann sofort das Gegenteil davon tun; denn im Anschluß an diese guten Gedanken kann er auch ungezählte schlechte Gedanken denken[110]. Von welcher der beiden (Mischungen) wird man nun annehmen, daß sie die andere an Menge übertraf? Wird man sagen, daß es das Böse war, wie hat dann das Böse, das doch als etwas exklusiv Böses in dem Menschen war, ihm (die Möglichkeit) gelassen, alle diese guten Gedanken zu denken? Wenn das Böse selbst freiwillig (dazu) Raum gab,

---

[109] *ḥuššâbâ*. Es steht wieder völlig gleichwertig mit dem Willen und damit auch für eine gute und böse Tat (vgl. Anm. 61 und 87). Für letzteres kann man auf *Matth.*, V, 27 verweisen, eine Stelle die Ephr. in *Sermones* I, 2 (CSCO vol. 305/Syr. 130, S. 46,8) verwertet, wenn er sagt: »Ein unreiner Gedanke (*ḥuššâbâ*) kann an die Stelle eines Ehebruchs treten«. Viel wichtiger aber ist, daß Ephr. hier ein manichäisches Argument, auf dem Boden dieses Arguments bleibend, nur durch daraus gezogene Folgerungen gegen die Manichäer wendet, während Titus Bostr., der uns sagt, daß es ein manichäisches Argument war, im Gegensatz zu Ephr. dieses selber mit Hilfe seines *autexusion*-Begriffs als falsch zurückweisen kann. Der aufschlußreiche Text lautet (*gr.* 31,34ff; *syr.* 40,17ff): »Die Manichäer versuchen die Anwesenheit zweier gegensätzlicher Naturen in uns unter anderem auch damit zu beweisen, daß wir bald Gutes bald Schlechtes denken (*enthymeisthai*, syr. *meṭḥaššbīn ḥnan*). Dazu ist hervorzuheben, daß das Erkennen (*gnōsis*) beider (des Guten und des Schlechten) etwas physisches ist und daß wir daher notwendigerweise zur Erwägung (*enthymēsis*, *ḥuššâbâ*!) dessen, was wir erkennen, hinbewegt werden, ohne daß dadurch der geringste Schaden für uns entstünde, im Gegenteil nur Vorteil durch das Vorziehen (*protimēsei*, syr. *b-hây d-gâbēn wa-myaqqrīn ḥnan*) des Besseren ... Dieses Erkennen ist notwendig für die *diakrisis* (*pârōšūtâ*); das Erwägen (*enthymēsis*, syr. *reggtâ* sic!?) tastet das Erkannte ab, die *prothesis* neigt sich zu dem, was sie will (schon mit der syr. Übersetzung in Anm. 61 zitiert)«. Das erläutert Titus dann noch durch das Beispiel des Sehens: »So wie unser Auge physisch das Sehen ... guter und schlechter Taten besitzt ohne für beides verantwortlich zu werden — denn der *nūs* (*īda'tâ*) übernimmt das Schauen und unterscheidet (*diakrinei*, *mparršâ*) das Geschaute —, ebenso wird auch das Erwägen (*enthymēsis ḥuššâbâ*!) nach Art des Auges notwendigerweise hinbewegt zu dem, was geschehen kann, ohne die Seele dazu zu zwingen, nur *gnōsei physikē(i)* diese Dinge treffend. Wir können, wenn wir wollen, beides zugleich erwägen (*enthymūmetha*, *meṭḥaššbīn ḥnan*), aber beides zugleich zu tun ist uns unmöglich. So ist das Tun der Wahl des Vorranggebens (*tē(i) hairesei tēs protheseōs*, *gbītâ d-ṣebyânâ*) zugewiesen (vgl. Anm. 61), das Erwägen (*ḥuššâbâ*) aber bezeugt (nur) das physische Erkennen des Guten und Schlechten«. Man hat also hier die beste Erklärung dafür, daß durch die völlige Abwesenheit der (*pro*)*hairesis*, *protimēsis*, *prothesis* des Griechen bei Ephräm sein *ḥuššâbâ* allein und voll an die Stelle des Willens treten kann. Ebenso sieht man, daß Ephr. darin den Standpunkt der Manichäer teilt.

[110] Zu dieser gewaltsam konstruierten, unpsychologischen Art des Gegenarguments vgl. bereits Anm. 99.

dann ist dieses Böse gut, weil es diesen guten Willen hatte. Wie konnte dieses Böse, das, als es zuletzt wollte, das Gute besiegt hat, den Willen haben, ihm zuvor zu unterliegen? Wenn man aber sagt, das Gute sei in der Überzahl gewesen, (dann muß man fragen): in welchem Glied des Menschen hat sich dieses Gute versteckt und hat dem kleineren Bösen Raum gegeben, emporzusteigen und den großen Sieg vorzuweisen? Wenn also das Böse sich zu einer Niederlage vor dem Guten herabließ, dann ist dieses Böse besser als das Gute, weil es den Siegeskranz seinem Gegner gab. Wenn aber das Gute den Willen haben konnte, dem Bösen zu seinem Sieg Raum zu geben, dann ist dieses Gute böser als das Böse, weil es dem Bösen Raum gab, Verderben anzurichten. Es hat also, wer Verstand hat um einzusehen, eingesehen, daß nicht wägbare Mischungen[108] von Gut und Bös sondern die Willens(akte) der Freiheit gegenseitig siegen und besiegt werden, indem alle Willens(akte) ein (einheitlicher) Wille sein können.

XXXVIII

[Ablehnung einer guten und schlechten Wurzel in uns. (Ov. 49,13-17)]

Wenn nämlich die guten Willens(akte) aus der guten Wurzel[111], die in uns ist, entspringen und die bösen Willen(sakte) aus der bösen Wurzel[111] in uns entstehen, dann sind das keine selbstherrlichen Willensakte einer ungebundenen Freiheit in uns, sondern fest(gefrorene) Naturen der Notwendigkeit.

XXXIX

[Die Mischung aus Schmutz und Reinem; um sie zu trennen wären Instrumente wie Filter und Feuer nötig. (Ov. 49,17-26)]

Wäre also, wie einer der Irrlehrer gesagt hat, Reines und Schmutz miteinander vermengt, dann wäre nicht Freiheit erforderlich, damit sie den bösen von dem guten Willen trenne, sondern ein Filter[112], damit dieser das Reine vom Schmutz trenne. Denn für Dinge, die körperlich miteinander vermengt sind, braucht man eine trennende Hand, um sie zu trennen, wie die Hand des Werkmeisters[113], der im Feuer die Schlacke vom Silber und in einem Filtergerät das Reine vom Schmutz trennt.

---

[111] Diese manichäische Anschauung von den zwei Wurzeln wird auch in *Pr. Ref.* I, 10,13 und I, 129,48 erwähnt.

[112] *mṣallṭâ*; das gleiche Wort im gleichen Zusammenhang in *Pr. Ref.* I, 11,45 und 12,20.

[113] Vgl. *Pr. Ref.* I, 11,37.

XL

[Widerlegung des Gegeneinwands von Manichäern, die zwischen der physischen Mischung in leblosen Körpern und der (physischen) Mischung in den Seelen (wo nach ihnen bis zu einem gewissen Grad Freiheit möglich ist) einen Unterschied machen. (Ov. 49,26-50,25)]

Wenn sie aber sagen: »Diese Naturen, mit denen Kot vermengt ist, haben keine Freiheit, um mit ihrer Freiheit von sich den Schmutz entfernen zu können«, so laßt uns sie ein wenig gewähren, auch wenn wir ein wenig von unserer Sache abweichen! Gehen wir mit ihnen, wohin sie uns rufen! Denn die Wahrheit wird kraft ihrer Stärke als Siegerin weggehen, wohin immer man sie auch führen mag; und wo sie bedrängt wird, um zu unterliegen, dort wird sie um so mehr gekrönt. Lassen wir daher die gebundenen Naturen und wenden wir uns dem selbstherrlichen (menschlichen) Geist zu! Sehen wir uns diese Menschen an, die Freiheit haben, ob ihr Wille die böse Mischung von sich trennen und wegwerfen kann, damit wir durch (das Beispiel) der sichtbaren Mischung eines sichtbaren Bösen zum Glauben kommen, daß auch die unsichtbare Mischung eines unsichtbaren Bösen entfernt werden kann.

Wenn also in einem von ihnen ein schädliches Gift oder ein tödlicher Saft überhandnimmt, dann sollen sie uns sagen, ob reine Sitten der Freiheit dieses Böse beseitigen oder Arzneien und Heilkräuter! Hält ihnen nicht die Wirklichkeit vor, daß dieses Schädliche, von dem ich sprach, nicht durch die Gerechtigkeit der Freiheit, sondern durch die ärztliche Kunst beseitigt wird! Wenn also schon jenes kleine in uns gemischte Böse nicht reine Sitten aus uns herausreißen, sondern der Zwang der Arzneien, wie können dann jenes große, mächtige in unsre Seelen gemischte Böse Gebote und Gesetze entfernen? So kann fürwahr[114], wie die Probe uns gelehrt hat, auch dieses (physisch-seelische) Böse, von dem sie sprechen, ein Zwang aus uns entfernen, mit Mitteln einer Kunst, nicht durch Sitten der Freiheit.

XLI

[Gegen die manichäische Lehre von der Verwandtschaft des seelisch Bösen mit dem physisch Schädigenden und im Zusammenhang damit gegen ihre Lossprechung von Sünden. (Ov. 50,26-52,5)]

Wenn sie daher so geschwätzig widersprechen, dann soll also niemand

[114] Offenbar ironisch gemeint auf Grund der Erwägung: das seelisch Böse der Manichäer ist nicht wesensmäßig (es bleibt ja Mischung) sondern nur graduell vom körperlich Schädigenden verschieden. Darum kommt für seine Vertreibung nicht sittliche Freiheit, sondern nur gesteigerter Zwang äußerer Mittel in Frage. Vgl. Anm. 121.

auf sie hören. Haben sie doch (immer schon) leere Mythen für schale Köpfe erzählt. Denn leere Gleichnisse glaubt nur der, dessen Geist leer an (Sinn für) Wahrheit ist.

Wenn also auch das tödliche Böse (der Seele) in die Menschen gemischt ist wie das (für den Körper) schädliche Gift, dann sollen sie mit gesundem Ohr ein wahres Wort hören! Wie (der Körper als) Behälter, wenn er voll ist, ein Entleeren durch Arzneien braucht, damit das Gift nicht überfließe und in uns Schmerz und Schäden schaffe, so braucht (also) auch das Böse in der Seele, wenn es überhand nimmt, ein Abführen von Monat zu Monat oder von Jahr zu Jahr. Denn siehe, so wie sich in uns Gift aus der Nahrung ansammelt, ebenso wächst und häuft sich, nach ihrer Behauptung, (seelisch) Böses aus den Speisen[115] in uns an. Wenn also das Maß der beiden Übel in uns anwächst, dann braucht selbstverständlich die Auffüllung (der beiden) ein Abführen und ein Entleeren. Braucht doch auch das Blut, wenn es in uns zu viel wird, oder (andere) Säfte, ein Abführen. Sie müßten also durch ein sichtbares Tun das Böse aus den Menschen abführen. Nun aber lassen sie mit einer unsichtbaren Lossprechung die Sünden der Menschen nach[116]. Deren Sünden aber entfernen sich dabei nicht von ihnen. Es wachsen (dafür) siebenfach die Sünden bei denen, die sie lossprechen. Denn an ihrem Hals hängt die Schuld der Sünden, für deren Nachlaß sie sich lügenhafter Weise verbürgt haben. Dringt doch auch die Tollwut[116], ohne daß sie sich aus dem tollwütigen Hund entfernen würde, siebenfach in die ein, die vom Hund gebissen wurden. Doch die Jünger erhielten (vom Herrn) den Befehl, daß sie gegen[117] den, der sie nicht aufnimmt, den Staub ihrer Füße[117] abschütteln sollen. Wir aber wollen den Staub unsrer Worte gegen die abschütteln, welche die Wahrheit unsrer Worte nicht annehmen. Wenn daher schon der Staub der Füße gerächt wird, um wie viel mehr die Wahrheit des Wortes, das vom Hörer abgelehnt wird!

---

115 *mēklâtâ*. Die Kehrseite davon, die Anwesenheit von Licht im Brot, erwähnt Ephr. in *Pr. Ref.* I, 4,13: »Die Manichäer brechen nicht das Brot, um nicht dem Licht, das ihm beigemischt ist, Schmerz zu bereiten«. Die Anwesenheit des Bösen in der körperlichen Nahrung ist in den eignen Worten Ephräms greifbar, wenn er in *Parad.* 9,23 die irdische Nahrung mit den Worten herabsetzt: »Denn unsere Speise ist ganz Kot (*apūsyâ*, das gr. Fremdwort, das zu Beginn von XL in einem manichäischen Zitat erschien); sein Schmutz (*teṭrâh*, ein manichäischer Terminus in XXXIX) trübt uns ... seine Menge schadet uns«.

116 Genau derselbe Vergleich (sündenvergebende Manichäer und Tollwut) in *CH* 2,2-5.

117 *Matth.*, X,14 (*Marc.*, VI,11; *Luc.*, IX,5). Ephr. hat *ḥellâ d-reglay-hōn* (*-kōn*), das nur VS an allen drei Stellen hat, gegen Peš *Matth.* und *Luc.* (*ḥellâ men reglaykōn*), und Peš *Marc.* (*ḥellâ da-btaḥtâyâ d-reglaykōn*). Das *'law* (*'layhon*) im Vorangehenden, das nur bei Luc. sich findet, entspricht dem *'layhōn* (*l-sâhdūtâ*) der Peš und nicht der VS (*l-hōn l-sâhdūtâ*).

XLII

[Nicht der freie Wille könnte ein naturhaft Böses überwinden, sondern nur das naturhaft Gute. Die das Gute aufhebende Folgerung daraus wie in XXXVII. (Ov. 52,3-53,3)]

Ich will aber nun wissen : ist die Freiheit die Ursache der Verschuldungen, oder ist das (naturhaft) Böse Quelle der Sünden? Wenn es das Böse ist, wie sie sagen, dann können die Willen(sakte) der Freiheit die Quellen des Bösen nicht verstopfen. Auf welche Weise würde dann dieses Böse unserem Willen unterworfen? Doch (nur so) : dann, wenn wir wollen, würden wir es in uns aufwecken, uns zu schaden, und wir würden es in uns zur Ruhe bringen, daß es uns nicht schade, (wiederum) dann, wenn wir wollen. Nun aber widerlegt ein offenkundiges Beispiel ihre geheime Lehre. Denn es ist doch auch das Fieber in uns unserem Willen nicht unterworfen, sodaß es dann, wenn wir wollen, stark oder schwach würde. Wenn also schon dieses schwache Fieber[118] unsrer Freiheit sich nicht unterwirft, wer wird dann jenes gewaltige Böse, von dem sie reden, unserem Willen unterwerfen!

Wenn dieses Böse sich selbst in unsre Gewalt gegeben hat, gibt es nichts, das es an Güte überträfe. Unterwarf es ja seine gewaltige Kraft unserem schwachen Willen! Wenn aber der Zwang des Guten uns das Böse unterwarf, dann ist es klar, daß jedesmal, wenn (das Böse) uns schadet, eben das Gute es ist, welches das Böse in Bewegung setzt, uns zu schaden. Und so wäre zwar das Böse bös, insofern es uns schadet, aber (das Gute), das ihm erlaubt, uns zu verderben, wäre noch viel böser[119].

In keiner Weise wagen wir es aber, das Gute zu schmähen. Vielmehr soll durch diese (Behauptung), die als Schmähung aufgefaßt werden kann ohne Schmähung zu sein, die Lästerung der Wahnwitzigen in Schranken gewiesen werden. Denn jenen, der außerhalb des Weges geht, kann man nur dann auf den Weg zurückführen, wenn man ihm ein wenig vom Weg ab ins Weglose folgt.

XLIII

[Das Böse kann nicht ein Naturding mit eigner Wesenheit sein. (Ov. 53,3-54,1)]

Sieh also zu : nicht die Natur der Dinge fügt sich unserem Willen sondern (umgekehrt) unser Wille fügt sich der Natur der Geschöpfe; wie und wozu

---

[118] Vgl. oben in XL »das schädliche Gift ... jenes kleine in uns gemischte Gift«.

[119] Vgl. XXXVII (Schluß).

sie erschaffen sind, nur so (können) wir Gebrauch von ihnen machen. Wenn schon das Feuer nicht so, wie wir wollen, kalt oder heiß wird, wie könnte da die gewaltige Kraft des Bösen, das (nach ihnen) im Besitz einer eignen Wesenheit ist[120], dem Willen von Geschaffenen unterworfen sein?

Das Böse aber ist gar nicht im Besitz einer eignen Wesenheit, weil die Freiheit im Besitz der Macht über sich selber ist. Das Feuer behält immer seine heiße Natur bei. Das Böse aber behält auch nicht einmal wie das erschaffene Feuer die Natur seiner Wesenheit bei. Das Feuer folgt seiner Natur, auch wenn wir nicht gebrannt werden wollen, und (jedesmal), wenn wir uns ihm nähern, brennt es uns. Wenn nun auch das Böse, das in uns gemischt ist, eine schädigende Natur hat, wie kann es uns (nur) dann schaden, wenn unser Wille geschädigt werden will? Wenn (erst) unser Wille ihm die Macht gibt, dann ist die Bosheit unseres Willens stärker als die Bosheit des Bösen. Und so ergibt sich gleichsam eine Umkehrung ihrer (Auffassung): das Böse beklagt sich über unsre Freiheit, daß es diese nur zwingen (kann), wie und wie weit sie es (selber) will. Und grundlos tadeln sie Satan, da doch ihr Wille häßlicher ist als Satan. Kann aber das Böse unsrer Freiheit nur dann schaden, wenn diese geschädigt werden will, so erkennt man klar, daß sie die Freiheit das Böse nennen, ohne es zu merken.

XLIV

[Das Feuer und das Böse. (Ov. 54,1-55,4)]

Denn das Feuer, das (von Natur aus) brennt, wartet nicht darauf daß die Freiheit will oder nicht will, es brennt vielmehr den, der will und den, der nicht will. Beide schädigt es in gleicher Weise, wenn sie sich ihm nähern. Wenn sie aber der Meinung sind, daß unser Wille das (naturhaft) Böse besiegen kann[121], dann laßt uns den Wortstreit aufgeben und wenden wir uns (dafür) der Probe einer Tatsache zu: einer von ihnen soll auch nur die Spitze seines kleinen Fingers ins Feuer stecken. Wenn sein Wille den Zwang des Feuers besiegt, sodaß das Feuer ihm nicht schadet, dann kann man glauben, daß die schadende Natur des Bösen besiegt werden kann. Wenn

---

120 *law bīštâ aḥīdâ ītūtâ d-nafšâh.* Vgl. *CH* 28,2: *lâ hwâ bīštâ (h)ī d-ītēh b-ītūtâ*; denn auch gute Dinge werden ins Böse verkehrt durch unsern Willen. Für *ītūtâ d-nafšâh* steht, so weit ich sehe, bei Ephr. immer nur das einfache *ītūtâh (-eh)*; im *Liber Regionum* dagegen findet sich mehrmals *ḥērūtâ d-nafšhōn.*

121 Es ist die im ganzen zweiten Teil bekämpfte und in XXXIII und XXXVI eingeführte Anschauung der Manichäer der Zeit Ephräms von einer eingeschränkten Wirksamkeit der Freiheit im Bereich des seelisch Bösen. In der Bekämpfung geht Ephr. immer wieder aus von der dadurch nicht aufgehobenen Wesenverwandtschaft zwischen dem körperlich und seelisch Bösen, was ausdrücklich erst im vorletzten Abschnitt gesagt wird; vgl. Anm. 134.

aber das Feuer, obwohl es nur den Finger erreicht, dem ganzen Körper Schaden und Schmerz zufügt, wie soll dann das naturhaft schadende Böse, das doch ganz in uns(ere Seelen) gemischt ist, uns nicht einmal wie das schwache Feuer schaden? Wenn sie (nun) sagen werden, daß er[122] es uns nicht gibt, mit der Freiheit das Feuer zu besiegen, wer gab dann ihnen die Macht, das Böse mit ihrer Freiheit zu besiegen? Wenn der andere[122], der Gute, (die Möglichkeit) gab, daß unsre Freiheit das (physisch seelische) Böse besiege, dann bleibt dem, den sie preisen, ihre ganze Lästerung. An ihn hängt sich ja (so) der ganz Tadel. Denn wenn er das (physisch seelische) Böse ändern konnte, daß es uns nicht schade wie das (naturhaft) schädigende Feuer, dann ist auch bei dem Schaden, den uns heute (noch) das Böse (des Feuers) zufügt, klar: (Gott der Gute) könnte es (auch) so abändern, daß es uns nicht schade. Kann er aber das nicht, so bleibt dennoch nach wie vor unser Sieg bestehen und sie sollen uns darüber aufklären, wie ihre Freiheit das (physisch seelische) Böse besiegen soll, (ihre Freiheit) die nicht einmal das Feuer besiegen kann!

Sie mögen sich irgendeine Erklärung wählen, sie verstricken sich darin. Wenn sie sagen sollten: »Weil das Feuer auf Grund seiner Natur Hitze besitzt, deswegen kann unsre Freiheit es nicht besiegen«, dann ist damit zu Tage getreten, daß das (seelisch) Böse nicht von Natur aus die Kraft[123] besitzt und daß deswegen unser Wille (dieses) Böse besiegen kann.

XLV

[Widersprüche in der Lehre von der uranfänglichen Vermischung des Bösen mit dem Guten. Luc. VI, 43 gegen die Manichäer gewendet. (Ov. 55,4-26)]

Wenn aber die schadende heiße Natur des Feuers, obwohl geschaffen und (von Gott) gemacht, nicht abnimmt, wie kann dann die volle Wesenheit des Bösen, das nach ihrer Behauptung eine Wesenheit ist, abnehmen? Nun gilt hier: (erschaffene) Dinge können sich nicht gegenseitig vermischen, außer sie sind (miteinander) verwandt, sodaß sie sich gegenseitig annehmen. Wenn nun ein Gegensätzliches sein Gegensätzliches nicht lieben kann[125], wie hat dann, wie sie sagen, das Böse nach dem Guten verlangt[124], ist hin-

122 Das folgende »der andere, der Gute« spricht dafür, daß hier »er« auf das personifizierte Böse (Satan) zu beziehen ist, dem dann an der zweiten Stelle »der Gute«, das personifizierte Gute, Gott, gegenübersteht: also die beiden Prinzipien (Götter) der Manichäer.

123 Der syr. Text hat hier: *ḥērūtâ* (Freiheit). Ich korrigiere *ḥayltânūtâ* und verweise auf einen Satz im vorletzten Abschnitt, wo gesagt wird, daß Kraft (*ḥayltânūtâ*) erforderlich wäre und nicht Freiheit (*ḥērūtâ*), wenn das Böse und das Gute gebundene Naturen wären.

124 *reggat bīštâ*; genau so von der Finsternis ausgesagt in *Pr. Ref.* I. 1,28ff: »Von Anfang an, sagt er (Mani), habe die Finsternis nach dem Licht verlangt (*reggat l-nahīrâ*)«.

125 *s'â*; ebenso *Pr. Ref.* II, 210,16: Mani lehrte, daß die Finsternis *s'â 'al nahīrâ w-raggeh*, wobei in II, 210,34 auch »das Gegensätzliche lieben« erscheint, das im Brief vorangeht.

geeilt[125] und hat sich mit ihm vermengt? Und wie hat auch das Gute sich mit dem Bösen vermischt und es geliebt und hat sich, obwohl Lehrer und Gesetzgeber nach ihr riefen, deren Ratschläge verachtet und die Gesetze beiseite geschoben? Selbst die gezückten Schwerter der Richter haben (das Gute) nicht erschreckt, sodaß es auf die häßliche Liebe verzichtet hätte, die seine Verbindung mit dem Körper schuf, mit jenem Mörder[126], wie sie ihn nennen. (Das Gute) hätte die gute Wurzel seiner Natur gehaßt und verleugnet und (das Böse) geliebt, um böse Früchte der bösen Wurzel[127] zu geben, (der bösen Wurzel), der (das Gute) vorübergehend aufgepflanzt worden wäre! Wen überführt hier das Wort der Wahrheit, die gesagt hat: »Es gibt keinen guten Baum, der schlechte Früchte hervorbringt«[128]? Denn wenn die Seele, von der guten Natur stammend, gut ist, wie (kann) sie dann die bittren Früchte des Körpers des Mörders, tragen? Und wie (kann) andrerseits der Körper, der, wie sie sagen, von der bösen Natur stammt[127], gute Sitten als gute Früchte tragen?

XLVI

[Nur der Wille ist gut und bös. (Ov. 55,26-56,12)]

Du kannst, o Zuhörer[129], noch Größeres als dies hören. Denn siehe: wenn wir wollen, wird das Böse in uns wirkungslos und schadet nicht; Und im Nu wird es wieder, wenn wir wollen, voll wirksam und stark und tödlich in uns. O großes Wunder, das heißt o große Blindheit! Denn sieh nur: indem wir das Böse wirkungslos machten, vermengten wir nichts mit ihm, sodaß es (dadurch) wirkungslos geworden wäre, es war nur der gute Wille. Und beim Wiederaufleben (des Bösen) und seinem Erstarken mischten wir nichts hinein, sodaß es wieder stark geworden wäre, es war (nur) der böse Wille. Wenn aber unser Wille das Böse schal macht oder bitter, ist es dann nicht selbst für Törichte klar, daß (nur) unser Wille gut und böse ist. Ihm also, dem Willen der Freiheit, legen sie alle diese Namen des Bösen bei und diesen Willen schmähen sie, ohne es zu merken[130].

---

[126] Bei Ephr. sonst ein Name für Satan; vgl. *CH* 21,11; *de eccl.* 1,2; *Virg.* 8,1; *Sermones* I,2 (CSCO vol. 305/*syr.* 130, S. 23,2).

[127] Nach *Pr. Ref.* I, 86,10 sagen die Manichäer, daß der Körper (*pagrâ*) von der bösen Natur (*kyânâ*) stamme und die Seele von der reinen Wurzel (*'eqqârâ nakpâ*), und nach *CH* 18,3 verkünden die Manichäer: »die Wurzel aller Körper ist die Finsternis«.

[128] *Luc.*, VI,43. Ephr. *layt* gegen Peš und VS: *lâ* (*gēr*) *īt*.

[129] *ō šâmō'â*. Damit ist die Briefform endgültig aufgegeben. Die anschließende zweite Rede führt dieses *šâmō'â* zu Beginn in *Pr. Ref.* I, 1,20 fort.

[130] Vgl. den Schluß von XLIII.

XLVII

[Entweder Wille oder Mischung; es gibt keine Verbindung beider. (Ov. 56,13-58,17)]

Trinkt nämlich jemand einen abgestandenen Wein, kann dann etwa dieser Kraft und Stärke gewinnen, wenn man, ohne frischen Wein beizumischen, ihm (nur) guten Willen beimengt? Ist umgekehrt der Wein frisch und stark, kann man ihn dann geschmacklos machen allein mit dem Willen, ohne Wasser beizumischen? So sollen sie es also mit der Mischung halten oder mit dem Willen! Denn wenn unser Wille dem Bösen seine Kraft nimmt, dann ist das besiegt, was sie behaupten, daß das Böse mit dem Guten vermengt sei und daß das Gute nach und nach (aus dieser Mischung heraus) geläutert wird[131]. Denn siehe unser Wille ist jeden Tag in uns und er wird nicht geläutert und geht nicht aus uns heraus. Ist nämlich das der Fall, dann war unser Wille vielleicht schon am Ende, sodaß wir gar nicht (mehr) einen guten Willen haben konnten! Wenn aber der Wille kein Ende hat, dann auch nicht das Gute und das Böse.

Und wenn also bei der Läuterung und Trennung der beiden Seiten das Gute durch das Gute die Läuterung erfuhr, damit es aus der Tiefe in die Höhe emporsteige, warum erfuhr dann nicht (auch) das Böse durch das Böse eine Entfernung, damit auch dieses in seine Tiefen hinabversenkt würde?

Wenn sie aber bei dieser (Sache) der Mischung bleiben, dann ist es vorbei mit dem Sieg unseres Willens über das Böse, und sie müßten dementsprechend statt der guten Worte ihrer Lehre gute Teilchen[132] an die Menschen zum Essen und Trinken austeilen, damit die guten Teilchen eintreten und die Kraft des Bösen schwächen. Denn die Bitterkeit der Wurzeln schwächen nicht Worte, sondern durch Süßes, das in der Natur sich findet, wird das Scharfe in der Natur geschwächt. Denn nicht mit Worten werden reale Dinge besiegt und nicht mit Aussprüchen werden Naturen verändert. Jenes Böse nämlich, das nach ihren Worten konkret[133] existiert, kann nur

---

131 Als Licht, das zum Mond aufsteigt, wie es in *Pr. Ref.* I, 15,27 heißt. Vgl. zum Folgenden auch *Pr. Ref.* I, 6,7ff, wonach das im Körper sich reinigende Licht den Körper verläßt; daran schließt sich die Frage: Warum geschieht das nicht auch mit der Seele?

132 *mnawtîtâ*. Zu diesem manichäischen Begriff vgl. *Pr. Ref.* I, 117,10 und 22; 145,39; 163,39 (*mnawtîtâ d-bîštâ*); 164,3 (*mnawtâtâ ṭâbâtâ d-eṣṭallal*); 166,42; 167,3 und 8; II, 190,2; 191,48; 192,10; 206,42.

133 *qnōmâ'ūt, qnōmâ*. Zu der Sonderbedeutung von *qnōmâ* gleich *gušmâ* (hier *ṣbūtâ*) vgl. meine Ausführungen zu diesem Begriff in: *Ephräms Reden über den Glauben, Studia Anselmiana* XXXIII, Roma 1953, S. 9-14, wo auch das im Folgenden erscheinende *kyânâ* gleich konkretes Einzelding auf S. 4-8 herausgestellt wird.

durch ein Gutes, das auch konkret existiert, vertrieben werden. Denn eine Kraft stößt die andre und Konkretes[133] wird nur von Konkretem gestoßen und Zwang wird nur von Zwang besiegt. Nicht kann unser Wort ohne die Hand einen Stein bewegen noch unser Wille ohne den Arm ein Ding entfernen. Und wenn unser Wille schon stumme und schwache Dinge nicht entfernen kann, wie kann er dann das mächtige (seelisch physische) Böse überwinden?. Es wäre ja dazu Kraft und Wille vonnöten. Denn nicht mit dem Willen vertreibt das Licht die Finsternis und nicht mit Freiheit besiegt das Süße das Bittere. Und wenn daher bei diesen Natur(ding)en[133], weil sie Natur(ding)e sind, kraftvoller Zwang erforderlich ist und nicht Wille, wie sollte da nicht auch bei dem Bösen und Guten, wenn sie gebundene Naturen haben, Kraft erforderlich sein statt Freiheit!

Wenn das Böse, das in bittre, todbringende Wurzeln gemischt ist, nicht der Wille unschädlich macht, das Böse der Menschen aber die Freiheit besiegt, wie wird dann von dem Bösen, das (nach ihnen) in den Menschen und in den Wurzeln das gleiche ist[134], ein Teil durch Zwang und der andre durch den Willen besiegt? Entweder ist (dann) das Böse in sich gespalten oder es sind zwei, die in ihrer Wesenheit einander nicht gleichen. Und wenn der Teil dieses Bösen, der in den Früchten und Wurzeln ist, in uns gerinnt und sich ansammelt, wie wird dann bei einer Einheit des Bösen der Teil davon, der in uns(eren Seelen) ist, durch Gesetz und Gebot, und der andre durch Mischungen und Arzneien besiegt, ohne daß für das Gift in unserem Körper Rat und Lehre etwas nützt noch für das Gift in unsrer Seele Arznei und Mischung? Hier ist es klar zu Tage getreten: das Gift in uns ist eine gebundene Natur und das Gesetz kann es nicht ändern. Das Böse aber in unserer Seele gehört der Freiheit an, die (ihrerseits) Wurzeln nicht unwirksam machen können.

XLVIII

[Schluß (Ov. 58,17-26)]

Vieles könnte darüber noch gesagt werden, aber ich will nicht weiter fortfahren, damit es nicht den Anschein habe, als hätten wir durch viele (Worte) und nicht durch die Wahrheit gesiegt. Wir haben ja nicht mit der Waffe der Philosophen und Rhetoren[135] gesiegt, deren Waffe ihre geschwät-

---

134 Hier wird offen ausgesprochen, was die Grundlage der ganzen Polemik Ephräms im zweiten Teil des Briefes bildet. Vgl. bereits Anm. 114 und 121. Die Ergänzung »nach ihnen« ergibt sich zwangsläufig daraus, daß Ephr. auf dem gegensätzlichen Standpunkt steht.

135 Die beiden griechischen Fremdwörter auch bei Ephräm. Durch diese Einschränkung Ephräms wird der im Kommentar durchgeführte Vergleich mit der griechisch patristischen

zige Lehre ist. Lob sei jenem, dessen Lehre in uns einfachen und dessen Wahrheit in uns schlichten (Christen) ohne die Lehre der Philosophie siegreich erstrahlt!

Zu Ende ist die erste Rede gegen die listigen Irrlehren.

Polemik, die mit den Begriffen der griechischen Philosophie operiert, nicht zwecklos gemacht. Denn Ephr. sprach natürlich auch so vom Standpunkt seiner Bildung und seiner Begriffe aus, also seiner Philosophie. Und unser Brief zeigt, wie weit diese noch von jedem griechischen System entfernt war, trotz vieler Berührungen in Einzelpunkten.

Weitere Beiträge zur Berichtigung einzelner Stellen in Ephraems Kommentare zu Genesis und Exodus

von

T. Jansma

Dies diem docet

Ephraems Kommentare zu Genesis und Exodus sind in einer einzigen Handschrift überliefert (Vat. Syr. 110). Die zur ehemaligen nitrischen Sammlung gehörende Handschrift stammt aus dem 6. Jahrhundert. Der syrische Text ist im Jahre 1955 mit einer lateinischen Übersetzung von Père R.-M. Tonneau herausgegeben (*Sancti Ephraem syri in Genesim et in Exodum commentarii*, Louvain 1955, CSCO vol. 152/153).

Tonneau's günstigem Urteil über die Gewissenhaftigkeit des Kopisten können wir im grossen und ganzen zustimmen. Trotzdem bleibt es wahr, daß es Stellen gibt, an denen der Text unstreitig verderbt ist. An anderen Stellen handelt es sich wahrscheinlich um Fehler, die bei der Reproduktion des Textes unterlaufen sind. Obwohl Tonneau's Übersetzung ohne Zweifel als eine bewundernswerte Leistung angesehen werden muß, hat er nach unserer Meinung nicht überall den Sinn von Ephraems Ausführungen richtig getroffen.

Vor einigen Jahren haben wir eine Anzahl Verbesserungen zum Text und zur Übersetzung vorgeschlagen (»Ephraems Beschreibung des ersten Tages der Schöpfung«, in *Orientalia Christiana Periodica* XXXVII, 1971, S. 309-316 (Anhang); »Beiträge zur Berichtigung einzelner Stellen in Ephraems Genesiskommentar«, in *Oriens Christianus* 56, 1972, S. 59-79; »Ephraem's Commentary on Exodus«, in *Journal of Semitic Studies* 17, 1972, S. 203-212; »The Provenance of the last Sections in the Roman Edition of Ephraem's Commentary on Exodus«, in *Le Muséon* LXXXV, 1972, S. 168-169 (Appended Note); »Ephraem on Exodus II, 5«, in *OCP* XXXIX, 1973, S. 5-28).

Bei erneuter Lektüre hat es sich herausgestellt, daß doch noch einige Textverderbnisse und Entstellungen, wie auch einige Unebenheiten in der Übersetzung vorliegen, die der Behandlung wert sind. Darum bieten wir hier eine Nachlese, in der Hoffnung, damit einen Beitrag zum Verständnis von Ephraems Kommentaren zu liefern.

I. *Verbesserungsvorschläge zum Text*

[Die syrischen Buchstaben werden in lateinischer Transliteration wiedergegeben. Die seyame-Punkte sind durch (plur.) hinter dem betreffenden Wort ersetzt. Die Ziffern verweisen auf Seiten und Zeilen von Tonneau's Edition; eventuelle Verweisungen auf die Übersetzung fügen wir in eckigen Klammern hinzu. In den Fällen, wo eine von uns vorgeschlagene Emendation schon in der römischen Ausgabe (P. Benedictus, *Sancti patris nostri Ephraem syri opera omnia*, Tomus I, Roma 1737) gemacht ist, ist auf die Ed. Rom. verwiesen. (An Stellen wie den in diesem Abschnitt bei (1), (2), (3), (26) und (32) behandelten, liegen vielleicht Verderbnisse vor, die bei der Reproduktion des Textes unterlaufen sind). Die vorgeschlagenen Verbesserungen sind von 1 bis 42 durchnumeriert.]

(1) 3:19 *mšlmwt'* [1:20, »traditio«], lies *mšlmnwt'* (ER 1D). Payne Smith (*Thesaurus*, Sp. 4192) gibt für *mšlmwt'* neben »perfectio« und »completio« auch die Bedeutung »traditio« an. Er verweist auf ein ungedrucktes Lexicon von Adler, allerdings ohne Angabe des Fundortes. Bei J. Payne Smith (*Dictionary*) und Brockelmann (*Lexicon*) findet sich das Wort nicht.

(2) 19:14 *d'mrjn* [14:1, »diximus«], lies *d'mrnn* (ER 15A).

(3) 22:7 *bš'ṭ'* [16:8, »anno«], lies *bšnt'* (ER 17D).

(4) 26:8 *d'mr* [19:20, »dixerat«], lies *d'ṃr*.

(5) 31:9 *lâh* [23:16, »ei«], lies *leh*. Das Suffix bezieht sich auf Adam.

(6) 39:18 *'nwn*. [30:1, »iis«], streiche den Punkt hinter *'nwn*.

(7) 44:7 *btr* [33:31, »post mandatum (non servatum)«], lies *b'br*. Ephraem stellt die Worte *b'br pwqdn'*, »transgrediendo mandatum« (34:30, 39:15, 49:18) dem Ausdruck *bnṭr pwqdn'*, »servando mandatum« (34:30, 39:16, 44:8, 49:17) gegenüber.

(8) 45:27 *m'brjn* [35:9, »recedebant«], lies *mb'djn*. Ein Wort mit der Bedeutung »weit«, »entfernt« paßt wohl besser in den Zusammenhang. Die Verschreibung kann auf den Einfluß von *'br* (45:25) [35:8, »recessit enim ab eis gloria«] zurückgehen.

(9) 47:19 *dḥdj'jt* [36:24, »laete«], lies *dḥdn'jt*. Ephraem berichtet an dieser Stelle, daß jeder von den beiden Brüdern ein seiner Eigenart entsprechendes Opfer brachte : Abel von den Lämmern seiner Herde, Kain von dem Ertrag seines Ackers.

(10) 47:25 *dršjt'*. *d'llt'* (plur.) [36:29/30, »die primitiarum, quo offerebat proventus terrae suae«], streiche den Punkt hinter *dršjt'*, füge die sejame-Punkte hinzu und streiche die sejame-Punkte über *'llt'*. Die Stelle bezieht sich auf den Tag, an dem Kain die Erstlinge seiner Ernte opferte.

(11) 47:30 *dmḥn'* [36:33, »quasi sollicitus esset«], lies *mḥn'*. Aus dem Aufbau

der Periode ergibt sich, daß die Worte von *l' hw'* bis *dšpjrjn* (47:29/30) einen Hauptsatz bilden.

(12) 48:11 *dqwrbn'* [37:10, »oblatione«], lies *dbqwrbn'*. Die Präposition ist hier nötig, vgl. die entsprechenden Worte in der zweiten Satzhälfte *bjd qwrbn'* (48:11/2).

(13) 48:18 *bsjn'* [37:17, »vilis oblata«], lies *bsj'*. Ephraem stellt in dieser Passage die adjektivisch gebrauchten Passivpartizipien *gbj'* und *bsj'* einander gegenüber wie er schon vorher in diesem Abschnitt getan hat (48:11/2).

(14) 49:5 *bmtqbln'* (plur.) [38:1, »cum acceptis«], streiche die sejame-Punkte. Das Wort bezieht sich auf Abels Opfer.

(15) 49:24 *tgzwr* [38:21/2, »ut inferretur (in eum sententia)«], lies *ngzwr*. Das Subjekt (*'lh'*, Z. 22) ist Masculinum.

(16) 53:8 *d'mr* [41:22, »dicit«], lies *d'mrjn*. Ephraem bezeichnet andere Exegeten, deren Meinung er mitteilt, meistens mit dem Plural, vgl. 51:6, 13, 53:16, 29, 55:6, 64:12, 15, 70:4, 24.

(17) 56:19 *menneh* [44:25/6], lies *mennâh*. Das Suffix bezieht sich auf das Femininum *knjkwt'* (56:17).

(18) 76:24 *'n* [62:28, »utrum clamorem ... opere compleverint«], füge *'jk* hinzu. Ephraem zitiert hier Gen. XVIII,21.

(19) 84:9 *w'sljh* [69:21, »(ex aliquo defectu) despectum esse (sacrificium suum)«], lies *'sljh*. Das Waw gehört hier weder als Konjunktion noch als Waw-apodoseos her.

(20) 89:10 und 24 *beh* [74:11/2, »in illo« (adumbrati)«, 74:26, »(per Filium) in se (latentem)«], lies *bâh*. Das Suffix bezieht sich nicht auf Jakob, sondern auf den Stein.

(21) 90:3 *lj'* [75:3, »Liam«], lies *rḥjl*. Vgl. Gen. XXIX,27.

(22) 99:21 *ḥdj'jt* [84:6, »laetanter«], lies *ḥdn'jt*. Ephraem meint wohl, daß in diesem Ausnahmefall der Ring vom Finger des Pharao abgezogen wurde. Siehe auch oben Nr. 10. Die römische Edition liest *ḥzj'jt*, »toto inspectante populo« (93B).

(23) 100:9 *dṣ'r'* [84:26, »opprobrium«], lies *ṣ'r'* (ER 93E).

(24) 100:10 *jd'* [84:27, »certior est«], lies *jdj'*. Hier muß das Passivpartizip stehen.

(25) 101:19 *wdšm't* [85:25, »audivi«], lies *wdšm't*.

(26) 101:24 *'lṣ* [85:34, »anxius erat«], lies *'ljṣ* (ER 95B).

(27) 110:25 *jḥbt* [94:8, »dedi«], lies *jhbt* (ER 105B).

(28) 115:27 *dšrr'* [98:24, »veritatem«], lies *dšrr' hw*. Vgl. die parallele Konstruktion in 119:10/1, *šrr' djn tr'sr 'nwn šljḥjn*.

(29) 117:5 *thwm'* (plur.) [99:29 »ex (aquis) abyssi«], streiche die sejame-Punkte. Ephraem verweist hier auf seine Auslegung von Gen. I,2, siehe 10:19 *'m thwm' 'tbrj 'nn'* (plur.) [7:4, »cum abysso creatae sunt nubes«].

(30) 117:5 *'mrjn* [99:29, »dicunt«], lies *'mrnn*, »haben wir gesagt«. Die Stelle, auf die hier verwiesen wird, findet sich in 10:10/31 [6:32-7:15].

(31) 117:18 *bhjmnwt'* [100:7, »in fide«], lies *bwrkt'* (plur.), »Segen«. Diese Konjektur ergibt sich notwendig aus dem Zusammenhang. Die Verschreibung geht wohl auf den Einfluß des vorhergehenden Satzes (*'tbrkt bhjmnwt'*, »benedictus es in fide«) zurück. Zur Verbindung *'njn bwrkt'* vgl. 117:15 *lpwt djtjrn* (plur.) *'njn bwrkt'* (plur.) *dbrktk* [100:4/5, »propterea quod potiores sunt benedictiones quibus benedixi tibi«].

(32) 117:18 *dmn ṣjd 'bj* [100:7/8, »ex parte patris mei«], lies *d'bj*. Diese Konjektur legt sich nahe, weil im kausalen Nebensatz *mṭl d ... lj* (117:18/20) das Prädikat *'bd hw'* (117:19/20) ein Subjekt erfordert.

(33) 117:23 *w'tqrb* [100:12, »in quo oblatus est«], lies *d'tqrb* (ER 112A). Es handelt sich hier unstreitig um ein Relativsatz.

(34) 120:15 *dbjšt'* [103:5, »et peccata«], lies *wbjšt'* (ER 115B). Vgl. Gn. L,17.

(35) 121:1 *lbrjthwn* (plur.) [103:23, »creatas esse naturas«], streiche die sejame-Punkte.

(36) 135:19 *qdmj'* [116:3, »prior«], lies *qdmjt*. Der Zusammenhang scheint eher ein Adverb als ein Adjektiv nötig zu machen.

(37) 135:28 *dmnh* [116:13, »*in hac ipsa* (*plaga*)«]. Hier ist vielleicht *d'mh* zu lesen. Ephraem führt aus, daß die Magier ihrem eigenen Volk schaden (135:28, *lwqbl 'mhwn* [116:13, »adversus populum suum«] und Mose begünstigen (136:2, *qmw mḥjn 'm mwš' lh l'mhwn* [116:17, »ipsi populum caedentes assisterunt Moysi«]).

(38) 147:3 [*hww*] [126:20, »certiores facti sunt ipsi«], lies [*'bd*]. An der Stelle, in der ein Wort unleserlich ist, erfordert der Zusammenhang eine Verbalform mit kausativem Sinn. Besser als das vom Herausgeber vorgeschlagene *hww* paßt hier wohl *'bd*. Eine ähnliche Konstruktion (*'bd* mit einem Objektsatz) findet man in 39:17/8, *wdl' nnhrn 'jnjhwn ... 'bd 'nwn* [29:36-30:1, »et oculi eorum ne illuminarentur obstitit«].

(39) 147:4 *wbḥrnjt'* (plur.) [126:21, »alia«], lies *wbḥrjt'* (plur.). Ephraem stellt hier die früheren (*qdmjt'*) und späteren Zeichen einander gegenüber.

(40) 147:9 *hww* ❖ [126:25/6]. Statt des aus vier Punkten zusammengesetzten stärkeren Interpunktionszeichens ist hinter *hww* ein einfacher Punkt zu setzen. Der Sieg über Amalek (147:10ff) gehört zu den neuen Zeichen, die die gleichgültig gewordenen Israeliten nötig haben (147:6/9).

(41) 152:25 *hw* ❖ [131:28/9]. In 152:20-25 legt Ephraem Aaron die Worte in den Mund, mit denen dieser das Volk tadelt (152:26), *mn dnṣ' djn 'hrwn 'mhwn* [131:29, »Ubi autem rixatus est cum eis Aaron«]. Man setzt darum hinter das Wort *hw* besser einen einfachen Punkt.

(42) 155:7 *hd .. l* [134:2]. Wahrscheinlich lautete der Text ursprünglich *hd' 'l'*.

II. *Verbesserungsvorschläge zur Übersetzung*

[Die Ziffern in runden Klammern verweisen auf Seiten und Zeilen der Edition, die Ziffern in eckigen Klammern auf die Übersetzung. Unsere Vorschläge zur Berichtigung stehen nach dem Lemma-Haken. Sie sind von 1 bis 81 durchnumeriert. Durch die in runden Klammern zugefügten Satzteile werden die vorgeschlagenen Verbesserungen in ihren Zusammenhang gestellt. Ein Asteriskus verweist auf die Emendationen im ersten Abschnitt dieses Artikels.]

(1) 1:15 (3:14, *w'štwjw*) »(et sine Deo fieri) meruerunt (cum universo mundo)«] »und wurden (in Gottlosigkeit der ganzen Welt) ähnlich«. Ephraem führt aus, daß in Ägypten auch die Söhne Abrahams in Irrtum verfielen.

(2) 1:24 (3:24, *'tmšḥ*) »extensus est (etiam splendor)«] »(auch) wurde er [Mose] (mit Glanz) gesalbt«.

(3) 7:4 (10:19, *hljn d*) »(et si ... nubes,) ipsae ... (natae sunt)«] »(ita ... nubes,) quae ... (natae sunt)«. Wenn man der Verbesserung *hkn* (»ita«) [siehe *OCP* XXXVII, 1971, S. 312, Nr. 4] zustimmt, müssen die Worte von *hljn* bis *hwj* als attributiver Relativsatz aufgefaßt werden.

(4) 7:21 (11:6, *dšmš ṭllhjn*) »ministraverunt (nubes) umbram suam«] »ministravit umbra earum [d. h. der Wolken]«. »Ihr Schatten« ist Subjekt des Satzes.

(5) 7:31/2 (11:17 *rwḥ' `bwdt' dnsjmwnh*) »Spiritum creatorem asserere (non possunt)«] »Spiritum creatorem eum esse affirmare (non possunt)«. Das Objektsuffix *-âh* der Verbalform *dnsjmwnh* verweist auf die Gen. I,2 genannte *rwḥ'*, vgl. 7:27/9 »aliqui Spiritum Sanctum affirmant eum esse et operationis (creativae) ... participem faciunt eum« (11:12/4, *'nšjn rwḥ' dqwdš' sjmjn lh wl'bwdwt' ... mšwtpjn lh*).

(6) 15:35/6 (21:29/30, *mṭwl qrjbwth dlšmš' 'p l' mṭhzjw mṭhz' hw'*) »propter proximitatem suam ad solem, sed ne visa quidem esset«] »(et) propter ... solem non visa esset«. Der kausale Nebensatz gehört nicht zum Vorhergehenden, sondern zum Folgenden. Ephraem führt aus: wenn der Mond in der Form geschaffen wäre, die er nach einem oder zwei Tagen hat, würde er kein Licht geben, und selbst nicht sichtbar sein, weil er zu dicht bei der Sonne wäre.

(7) 19:23/4 (26:12, *bjwm' d'bd 'lh' šmj' w'r'*). Dieses Zitat aus Gen. II,3 (»in die quo fecit Deus caelum et terram«) gehört eher zum Vorhergehenden als zum Folgenden.

(8) 30:32/6 (40:18/21) »Utinam vocem eius audisses ac si nunc. ..., vocem eius nonne audisti?«] »Wann hättest du seine Stimme so wie jetzt gehört?

Als er dich geschaffen hat ..., hast du seine Stimme nicht gehört!« Der erste Satz ist eine Frage, der zweite eine Aussage, wie die anschliessende Folgerung zeigt: »Si vocem eius nempe noviter audisti ...«.

(9) 31:26/7 (41:19, *nqnjwhj ḥj'* (plur.) *dl 'lm*) »vitam aeternam acquireret (Adam)«] »wollte er [Gott] (dem Adam) das ewige Leben geben«. *nqnjwhj* (= naqnêw) ist Imperfekt Aphel, vgl. 32:3 »visione quam dedit tibi arbor« (42:3, *d'qnjk 'jln'*).

(10) 33:31 (44:7*, *b'br pwqdn'*) »post mandatum (non servatum)«] »transgrediendo mandatum«.

(11) 35:9 (45:27*, *mb'djn*) »quae (antea) recedebant (ab eis)«] »die (von ihnen) weit entfernt waren«.

(12) 35:21/5 (46:10/4). Es geht hier um eine Parenthese in einer Parenthese: »ex illa enim, ex qua aerumnas temporales acquisierant — altera enim [arbor vitae] aerumnas temporales eis faceret aeternas —, ex illa subjecti sunt morti«. Die Worte von *dl'* bis *d'jd't'* (46:8/10) bilden einen finalen Vordersatz. Mit dem Wort *kl'* fängt die Apodosis an (46:14/7). Zur Parenthese bei Ephraem siehe *OC* 56, 1972, S. 66, Nr. 51.

(13) 36:24 (47:19*, *ḥdn'jt*) »(quia) laete (obtulissent)«] »(weil sie,) jeder auf seine eigene Weise, (opferten)«. Die Worte von *mṭl* (»quia«) bis *hww* (»obtulissent«) (47:19/20 [36:24/5]) bilden einen Zwischensatz.

(14) 36:29/30 (47:25/6*) »sed haec non obtulit die primitiarum, quo offerebat proventus terrae suae«] »aber am Tage, an dem er [Kain] die Erstlinge seines Landes opferte, opferte er diese (Tiere, d. h. das Vieh und die Vögel, Z. 24) nicht«.

(15) 36:33/4 (47:29/30*) »(minime quidem) quasi sollicitus esset (de spicis)«] »(Non) sollicitus erat (de spicis)«.

(16) 36:34-37:1 (48:1) »in conscientia offerentis non erat gratas faciens oblationes amor«] »Im Gedanken des Opferers war nicht die Liebe zu dem, der die Opfer annimmt«.

(17) 36:3/4 (48:4). Die Zäsur, die im Text durch das aus vier Punkten bestehende Interpunktionszeichen und in der Übersetzung durch einen neuen Paragraphen ausgedrückt ist, paßt hier nicht.

(18) 37:17 (48:18*, *ḥlp bsj'*) »vice illius quae vilis oblata reiecta est«] »vice vilis (oblationis) (quae reiecta est)«.

(19) 37:27 und 31 (48:28 und 31, *'n tšpr šqlt*) »si bonum faceres, acciperem«] »Wenn du gut handelst, habe ich angenommen«. Ephraem berichtet auf Grund der Worte aus Gen. IV,7, die er in einer von der Peschitta abweichenden Form zitiert, daß Gott das Opfer angenommen hat (Perf.), falls Kain Reue zeigt. Entsprechend muß es in 37:32/3 (49:1, *'tqbl 'p kd l' 'tqbl*) heissen »acceptum est, etiam si non acceptum est«.

(20) 37:30/1 (48:30/1). Hier ist fälschlich eine Zäsur gesetzt.

(21) 37:33/4 (49:2, *ḥth' 'l tr' qdmj' h' rbj'*) »peccatum ad fores prius, ecce, recumbit«] »... prioris (oblationis) ...«. Ephraem will sagen, saß die Sünde vor der Tür des gleichgültig dargebrachten Opfers liegt, wenn Kain keine Reue zeigt.

(22) 37:35 (49:4) »in te dominabitur ipsum peccatum«] »tu dominabis illi [Abel] peccato«. In dem anschliessenden Satz (»consummatus eris in illo«) bezieht sich »in illo« auf »peccatum«. Daß Kain ein ausgewachsener Sünder ist, erkennt man an der Lüge, die er seinen Eltern vorsetzt, 38:12/8 (49:15/21).

(23) 38:1 (49:5*, *bmtqbln'* »(ut annumeraretur) cum acceptis (oblatio sua despecta)«] »(...) cum accepto (...)«. Gemeint ist das von Gott angenommene Opfer Abels.

(24) 38:1/3 (49:6/7) »sacrificii (loco) obtulit amplius caedem«] »außerdem brachte er durch den Mord (dem) ein Opfer (, dem er schon in Gleichgültigkeit ein Opfer gebracht hatte)« (wörtlich : »ein Opfer des Mordes«, »ein Opfer der Gleichgültigkeit«).

(25) 38:21/2 (49:24*, *ngzwr*) »ut inferretur (in eum sententia)«] »ut inferret (Deus) (in eum sententiam)«.

(26) 39:30 (51:8/9, *dl' lm hkn' djn nhw' 'jk d'mrt lqṭwl'* (plur.)) »Non sic fiet sicut dixi de occisoribus venientibus post te«] »Keineswegs! Dies soll, wie ich gesagt habe, den Mördern, die nach dir kommen, geschehen«. In dieser Paraphrase von Gen. IV,15 (*l' hkn' kl qṭwl'*) muß nach Ephraems Auslegung eine Zäsur nach dem ersten Wort gesetzt werden. Einige Peschittahandschriften haben tatsächlich einen Punkt nach *l'*, nämlich 7h5, 9l1.4.5, 9m1, 10b1, 10g1, 11l1, 12b1, 13b1, 13l1.6, 14b1, 15b1, 15l1.4, 16b1, 16/12b1, 16b3, 16l2.4.5 (vid.), 17a1, 17b2, 18b1-3, 19b1.4.5, 20/13b4. (Für die Sigla vgl. *List of Old Testament Peshiṭta Manuscripts*, Leiden 1961). Dann lautet der Bibelvers : »Nein, so geht es jedem Mörder«. Das Wort »Dies« in Ephraems Paraphrase bezieht sich, wie sich aus dem Kontext ergibt, auf Kains Wunsch schnell zu sterben (vgl. 39:28/9 (51:6/7) : »alii tamen sibi mortem petiisse asserunt«).

(27) 39:32 (51:10, *lšb'*) »(Cain) in septuplum (punietur)«] »(Kain wird) nach sieben Generationen (gestraft werden)«. Vgl. 39:33/4 (51:11/2) »septem generationes venient ... et tunc morietur«.

(28) 41:22 (53:8*, *d'mrjn*) »(Quidam) ... dicit«] »(Sunt qui) ... dicunt«.

(29) 47:30 (60:9, *b'bdh dqbwṭ'*) »ad paenitentiam faciendam«] »während der Herstellung der Arche«.

(30) 49:11 (61:29, *jqd' šlm'*) »holocaustum«] füge »perfectum« hinzu.

(31) 54:20/1 (67:23*, für *glwj'* siehe *OC* 56, 1972, S. 64, Nr. 35) »quae recusavit (uxorem) duci regis, vice exsulis«] »(ihre [der Sarah] Liebe, die sich daran zeigt,) daß sie einen Verbannten nicht für einen König getauscht hat«. Vgl. 58:32/3 (72:18, *d'n' bmlk' l' ḥlptk*) »quia ego pro rege te non commutavi«.

(32) 59:17 (73:3, *'tplg*) »Divisae erant (enim hereditates inter filios Sem)«] »Distributae ... (filiis Sem)«. Vgl. 52:22 (65:19/20, *bpnjt'* (plur.) *dmn 'lh' 'tplg lhjn*) »in regionibus sibi a Deo distributis«.

(33) 60:17 (74:7/8, *bkl gljnjn*) »in omnibus«] füge »revelationibus« hinzu.

(34) 62:28 (76:24*, *'jk g't'*) »clamorem«] »(ob sie alles getan haben) nach der Anklage«.

(35) 66:7/8 (80:21/2, *dmšt'jn*) »quia illa quae narrabantur minima erant de Sodomitis«] »denn was sie [Lots Töchter] über die Leute von Sodom berichtet haben, war eine Kleinigkeit«. Das Etpaal vom Stamm *š'j* hat aktive Bedeutung. Zum Wort *z'wrjn* vgl. die Fortsetzung 66:9 (80:23, *l' hwt rb'*) »non fuit magnum quid«.

(36) 66:21 (81:5, *wglzh*) »abstinuerunt se (a quocumque conjugio decenti)«] »haben sich selbst ... beraubt«.

(37) 71:1 (85:23, *d'tt btr tlt šnjn*) »veniente«] füge »post tres annos« hinzu.

(38) 71:9/11 (86:1/4) »ita ut per fidelitatem ... per regiones universae terrae cognitio ... Dei propagaretur«] »damit durch die Wahrheit [d. h. die Erfüllung der Verheißung (Gen. XV,5 und XVII,6)] vieler Söhne, die zerstreut an (verschiedenen) Orten wohnen, die Erkenntnis ... Gottes über die ganze Erde verbreitet würde«.

(39) 74:26 (89:24*, *dks' hw' bâh*) »(per Filium) in se [Iacob] latentem«] »(per Filium) in eo [lapide] latentem«. Siehe auch 74:11/2 »Oleo autem quod effudit super lapidem, symbolum Christi in illo adumbrati (*dks' hw' bâh*) figurabat (89:10*)«.

(40) 74:31-75:2 (89:28-90:2) »Laban, — etsi ... spopondit, — hoc dolose egit, tamen etiam ... pascebat; studuitque ut ille serviret ei«] »Laban, etsi ... hoc dolose egit, tamen etiam ... studuit ut illum pastorem faceret«. Die Apodosis beginnt mit »studuit« 75:1 (90:1, *w'tprs*). Zum Waw-apodoseos siehe *OC* 56, 1972, S. 73 bei 12:32/7. Für den von Ephraem beliebten Satztypus *'pn ... 'l'* vgl. a.a.O., S. 62, Nr. 13.

(41) 75:3 (90:3*, *rhjl*) »Liam«] »Rachel«.

(42) 75:3/4 (90:3/4) »duplicaret pecora idem qui acquisierat (ea)«] »damit er [Jakob] den Viehbestand, den er [Laban] ... erworben hatte, verdoppeln sollte«. Das Demonstrativpronomen *haw* bezieht sich auf das vorhergehende Substantiv *qnjnh*.

(43) 77:3 (92:6/7, *kd lh llbn mdm l' sgp hw'*) »(Iacob,) qui nullo modo laeserat Laban«] »während er [Gott (92:4, *'lh'*)] Laban auf keine Weise benachteiligte«.

(44) 80:22 (95:27, *dsgd 'l rš ḥuṭrh*) »quando adoravit caput sceptri eius«] »als er [Jakob] sich vor ihm [Josef] auf die Spitze seines Stabes neigte«. Ephraem zitiert hier Gen. XLVII,31 nach der Peschitta *wsgd 'jsrjl 'l rjš ḥwṭrh*. (Der syrische Übersetzer liest das hebräische Wort *mṭh* (= *miṭṭâ*,

Bett) als *maṭṭê*, Stab.). Die hier vorgeschlagene Übersetzung gilt auch in 93:20 (110:3) »Adoravitque Iacob summitatem sceptri eius«.

(45) 82:19/21 (97:29-98:1) »secundum quod iustum erat, ex mala suspicione ..., et prohibui a Sela, filio meo«] »da sie ja an dem unschuldig war, wovon ich sie verdächtigt habe, (ein Verdacht, auf Grund dessen) ich sie Sela vorenthalten habe«. Zu *lpwt d* in der Bedeutung »in Hinsicht darauf, daß«, »da« siehe 85:28 (101:19), 94:9 (110:26), 97:7 (114:6), 97:19 (114:18), 99:3 (116:11). Mit *d'ṭṭlmt* (98:1) fängt ein neuer Satz an : »ea quae spreta erat in coniugio, insons declarata est in scortatione sua«.

(46) 84:6 (99:21*, *ḥdn'jt*) »laetanter«] »in diesem einmaligen Fall«.

(47) 86:5/6 (101:30/1) »furari consilia Aegyptiorum«] »und die Ägypter täuschen«. Der Ausdruck *gnb r'jn' dpln*, ist wahrscheinlich synonym mit *gnb lb' dpln*, vgl. z. B. *wgnb j'qwb lbh dlbn 'rmj'* »so täuschte Jakob Laban den Aramäer« (Gen. XXXI,20).

(48) 86:25/6 (102:18/19, *wjd'* ... *'jtj*) »sensit ... . Adduxit«] »et sensit ..., adduxit«. Die Apodosis beginnt mit diesem Wort. Die Protasis 86:23/6 (102:17/19) enthält drei Nebensätze, die von der temporalen Konjunktion *btr d* abhängig sind.

(49) 89:27 (105:28, *gbr'*) »Singuli«] »Die Männer«. Für die Wahl des Wortes *gbr'* (plur.) siehe Gen. XLIV,1 und 4.

(50) 96:9 (113:3) »duobus, manus«] »duobus. Manus«. Mit »Manus« beginnt ein neuer Satz.

(51) 97:2 (114:1/2, *hww* ... *'jtjhwn hww*) »futuros esse«] »fuisse«.

(52) 98:22/4 (115:25/7*) »ut ostenderet hos omnes salvatores ... esse symbolum illius magnae salutis ... per Iesum, quia veritatem figurabant«] »ut ostenderet hos omnes salvatores ... symbolum ... figurare per Iesum qui est veritas«. *prwqjn* ist Subjekt des Objektsatzes *dkl prwqjn ... ṣjrjn hww*; das Objekt ist *'rzh dhw pwrqn'* und das Prädikat *ṣjrjn hww*. Zum Gebrauch des Wortes *šrr'* »Wahrheit« in diesem Kontext vgl. 101:30, »veritas autem (huius figurae) duodecim sunt apostoli« (119:10/1, *šrr' djn tr'sr 'nwn šljḥjn*). Für die Verbindung von *'rz'* und Formen des Verbums *ṣwr* siehe 54:21/2 »ut in ea figuraretur typus filiis suis« (67:24), 74:11/2 »symbolum Christi ... figurabat« (89:9/10), 93:31 »ut figuraretur mysterium« (110:14).

(53) 99:3/4 (116:11/2, *trbjt'*) »incremento«, »nutrimento«] »educatione«. Für diese Bedeutung von *trbjt'* siehe Brockelmann, *Lexicon*, S. 708a.

(54) 99:29 (117:5*, *'mrnn*) »dicunt«] »diximus«.

(55) 100:7 (117:18*, *bwrkt'* (plur.)) »(accepi eas) in fide«] »(accepi illas) benedictiones«.

(56) 100:7/9 (117:18/9*, *d'bj*) »quia ex parte patris mei (... servum fratris mei illo die faciebat me.)«] »weil mein Vater (durch die Herrschaft, die er

meinem Bruder an jenem Tag geben wollte [vgl. Gen. XXVII,29], meinen Bruder an jenem Tag zu meinem Sklaven gemacht hat.)«.

(57) 100:14 (117:24) »sceptrum«] »decus«. Sceptrum ist Übersetzung von *ḥwṭr'*, das mit einem *ṭet* geschrieben ist.

(58) 101:31 (119:11, *dngdw w'brw*) »qui praecendentes attraxerunt post se (omnes gentes)«] »qui ruerunt et praecesserunt (omnes gentes)«. Das Verbum *ngd* wird hier intransitiv gebraucht.

(59) 103:5 (120:15*, *wbjšṭ'*) »peccata quae malefecerunt tibi«] »(die Sünden) und die Freveltaten (, die sie gegen dich begangen haben)«.

(60) 103:7 (120:17, *l' mk' 'n' lkwn*) »non laesi vos«] »non laedam vos«. Das Partizip hat hier die Bedeutung des Futurs.

(61) 103:8/9 (120:18, *b'jdj* (plur.)) »(posuit populum multum) in manibus meis«] »(...) durch meine Hände [d. h. durch mich]«. Ephraem spielt an dieser Stelle auf Gen. L,20 an.

(62) 103:10 (120:20, *'mjtkwn*) »(sicut) morti (non) tradidi vos«] »... tradam vos«. Die Verbalform ist Imperfekt in futurischer Bedeutung.

(63) 103:12/3 (120:21/3) »Recordando ... Abrahae. Asportate ossa mea«] »Si recordando ... Abrahae, asportate ...«. Die Apodosis beginnt mit *'sqw* (120:23).

(64) 105:1 (123:5, *kd mzjnjn*) »pasti«] »armati«. Die Form ist Passivpartizip Pael vom Stamm *zjn*, einem Denominativ von *zjn'* »Waffe«. Ephraem spielt nicht auf Ex. XII,39 an, wie Tonneau anzunehmen scheint, sondern auf Ex. XII,51. Vgl. auch 106:2 »armatorum« (124:7, *dmzjnjn*) und 122:3 »armati« (142:9, *kd mzjnjn*).

(65) 106:29/30 (125:4, *dsbr*) »sperabant«] »credebant«. Vgl. 106:34 »credebant« (125:8, *sbr*). Siehe auch unten Nr. 71.

(66) 109:18 (128:9, *wjtb*) »stetit«] »sedit«. Ephraem spielt hier auf Ex. II,15 an: *wjtb 'l br'*.

(67) 109:22 (128:14, *w'šṭ'j*) »sibi narraretur iustitia (misericordiaque Moysis)«] »und sie [Iethros Töchter] ihm ... erzählten«. Die Form *'šṭ'j* ist 3. pers. fem. plur. vom Perfekt Etpaal. Vgl. oben Nr. 35.

(68) 110:28/30 (129:27/9 *lhl mṭl sblṭ' ... wtnn mṭl 'lh'*) »(sicut ille ubi dormierit Iacob) supra, propter scalam ..., ita et hic propter Deum«] »(wo Jakob schlief). Dort [Gen. XXVIII,12] (war der Boden heilig) wegen der Leiter ..., hier [Ex. III,5] wegen Gott«.

(69) 111:13/4 (130:17, *dnšr lmlj* (plur.)) »ad firmanda verba mea?«] »daß er meinen Worten glauben sollte?« *dnšr* (*dĕnaššar*) ist Imperfekt Aphel vom Stamm *šrr*.

(70) 111:29 (131:1, *'tljwhj l'm' brḥm'* (plur.)) »populo dabo gratiam«. Ephraem zitiert hier Ex. III,21.

(71) 115:10 (134:27, *dsbrw*) »Quibus autem spes erat«] »Qui credebant«. Vgl. 115:13 »Qui credebant« (134:30, *d'sbrw*). Vgl. oben Nr. 65.

(72) 116:3 (135:19*, *qdmjt*) »(cum hoc pharao) prior (polluisset)«] »(...) prius(.)«.

(73) 116:5 (135:22, *mḥwt' dtrtjn*) »plaga«] füge »secunda« hinzu.

(74) 116:13 (135:28*, *d'mh*) »(sed quia) in hac ipsa (plaga) (adversus populum suum erant)«] »weil sie [die Magier] auf seiner [Moses] Seite (und gegen ihr Volk waren)«.

(75) 121:10 (141:13/4) »et assatus (comedebatur): significat eum igne coctum esse«] »'geröstet' [Ex. XII,9] deutet auf das Sakrament, das mit Feuer gebacken wird«. Vgl. 121:15 »nullus est qui sedens accipit Corpus vivum« (141:18, *lpgr' ḥj'*) und 121:16/7 »nisi baptizatus nullus manducat de Corpore« (141:20, *pgr'*).

(76) 125:3 (145:14/5, *tpl, n'twn*) »irruit ... irent«] »wird fallen ... kommen werden«. Übereinstimmend mit dem Peschittatext gebraucht Ephraem in dieser Paraphrase von Ex. XV,16 das Imperfekt, das hier auf die Zukunft hinweist oder einen Wunsch ausdrückt.

(77) 126:17/21 (147:1/3*, *'bd*) »(et quia dixerant ...) certiores facti sunt ipsi«] »(et eos, qui dixerant ...) certiores fecit«.

(78) 126:21 (147:4*, *wbḥrjt'*) »alia«] »posteriora«.

(79) 127:3 (147:21, *dzqjp'*) »(signum) Crucis«] »(signum) Crucifixi«.

(80) 134:2 (155:7*, *hd' 'l'*) »(non dixit ei Dominus) ..., (qui aliquid maius dixerat ei)«] »(Der Herr hat nicht) dies [die Worte von Ex. XXXII,27], sondern (er hat etwas, was noch größer als dies ist, gesagt [nämlich die Worte aus Ex. XXXII,10])«.

(81) 134:7 (155:12). Hier ist der Satz »Er [Moses] führte den Befehl Gottes aus«, hinzuzufügen. Vgl. Ex. XXXII, 28.

The Iconography of the Eucharistic Christ in the Armenian Churches of New Julfa

by

Otto F. A. Meinardus

Introduction

Whereas in the Divine Liturgy the wine is changed into the Precious Blood of Christ, the iconography of the Eucharistic Christ portrays through several themes the changing of the Precious Blood of Christ into wine.

The iconographical themes of the Eucharistic Christ are largely based upon the Old and New Testament imagery and symbolism of the vine. The Old Testament prophets regarded the vine as the symbol of the True Israel. "The wine mourns, the vine languishes, all the merry-hearted sigh" (Isaiah 24:7). "Yet I planted you a choice vine, wholly of pure seed. How then have you turned degenerate and become a wild vine?" (Jeremiah 2:21). "Israel is a luxuriant vine that yields its fruits. The more his fruit increases the more altars he built" (Hosa 10:1). The New Testament writers saw in the vine a symbolic image of the Messiah, the fulfilment of the True Israel, and thus Jesus Christ claimed to be "the true Vine" (John 15:1). But also the Church, the Body of Christ and the New Israel, are seen as the vine which depends upon its life upon the vinedresser, the Heavenly Father.

The Early Church readily adopted this imagery and related it to its own situation, namely that of suffering due to imperial persecutions. Origen saw in the wine-press the symbol of the unity of the Church, where the suffering body of Jesus Christ is being offered, Whose blood is shed for the redemption of many. And Eusebius of Caesarea identified the wine-press with the altar, since both provide the eucharistic wine of the Saviour of the World. The martyrs are the grapes of the true vine, of Christ, which are crushed by the persecutions. St. Augustine said that he who is crushed as a grape is thus transformed into the life-giving wine. The Old Testament prophecy is hereby transferred to the Church: "I have trodden the wine-press alone, and from the peoples no one was with me; I trod them in my anger and trampled them in my wrath: their lifeblood is sprinkled upon my garments, and I have stained all my raiment" (Isaiah 63:3).

In the Middle Ages the mystical theology elaborated on this theme and

even represented Christ crucified on the vine, since the Tree of Life was identified with the vine. It was believed that the Tree of Life in Paradise was the vine that offered eternal life. According to the *Apocalypse of Abraham* the fruit on the Tree of Paradise was in the form of a grape (23:5), and in the *Apocalypse of Baruch* the vine in Paradise was lost in the Deluge, but rediscovered by Noah who planted it again (Gen. 9:20).

Probably the earliest iconographical representation of the Christian vine-mysticism is found in a 5th century wall-painting in the necropolis of al-Bagawat in al-Kharga Oasis in the Western Egyptian desert, which shows grapes and the monogram of Christ growing out of a vine, thus illustrating John 15:5[1].

A more common theme of the Eucharistic Christ is that of the Crucifixus, Whose blood flowing from His hands and His side is collected by several angels holding chalices in their hands. This theme, which can be traced in the Latin West to the Carolingian Era, becomes quite popular during the later Middle Ages. Well-known illustrations are the central part of the 15th century altar of the Church of St. Nicholas in Niederwildungen[2] and the marble-relief of the high-altar of St. Eustorgio in Milano[3]. One of the earliest examples of this theme in the Byzantine world is found in the 11th century Gospel codex gr. 74 of the Bibliothèque nationale[4], while the earliest Armenian example of the angel symbolizing the Church and collecting the blood of the crucified Christ is in the famous 13th century Cilician Gospel (Erivan 7644) copied and illuminated for Prince Sembat[5]. An excellent modern Armenian illustration of this theme is the very large mosaic of the crucified Christ (1970) in the Armenian section of the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem. A similar thought is expressed in the 11th century mosaic of the Crucifixion in the Monastery of Daphne near Athens. Here the blood flowing from His hands and from His side is transformed into grapes. It is noteworthy, however, that this theme, otherwise so common, is omitted by the artists of the Armenian churches in New Julfa.

Among the paintings in the 17th century Armenian churches of New Julfa we can distinguish between three iconographical themes of the Eucharistic Christ. In the Church of St. Catherine the altar-painting shows "Christ treading Grapes". In the Cathedral of All Saviour, the Church of the Holy

---

[1] Dorothea Forstner, *Die Welt der Symbole.* Innsbruck 1967, p. 410. Also »Weinstock«, in *Lexikon der christlichen Ikonographie.* Freiburg 1972, vol. IV, p. 491.

[2] W. Medding, *Der Wildunger Altar des Meisters von Soest.* Bad Wildungen 1949.

[3] C. Baroni, *Scultura gotica lombarda.* Milano 1944, p. 127.

[4] Klaus Wessel, *Die Kreuzigung.* Recklinghausen 1966, p. 67.

[5] L. A. Durnowo, *Armenische Miniaturen.* Köln 1960, p. 97.

Mother of God, and the Church of St. Stephen[6] paintings of "Christ the Vine" adorn the north-wall of the chancel, while in the Church of Bethlehem "Christ in the Chalice" is shown on the north-wall of the chancel[7]. All these paintings are inspired by the mediaeval art of the Latin West, and were probably executed by Western artists who were in the service of the Safavid Court. Since all the five churches referred to in this study were constructed in the first half of the 17th century, the *terminus ante quem* is set by the date of the building of the churches.

Christ Treading Grapes

The painting of "Christ treading Grapes" in a wine-press adorns the eastern apse of the Church of St. Catherine (Surb Katarine), where it rests on the third and top step of the step-altar (Pl. 1). The church was built by Khodja Eliazar in 1072 (A.D. 1622/23) and is contemporary with the nunnery, which is situated on the north side of the church-yard.

The painting shows Christ clothed with a loincloth and upholding a cross. From His pierced hands, His side and His feet blood flows into the wine-press. The weight of the cross causes Him to bend forward. On His head He wears a crown of thorns, which is surrounded by a small nimbus. With His feet, which also show the marks of the Passion, He treads out the grapes in a large wine-press. Two angels, the left one clothed with a loincloth, the right one naked, hold to the *pes* and the *fistula* of a chalice and collect the blood-wine, which runs through an opening in the wine-press into the eucharistic vessel.

On the left, standing (partly) in the wine-press, is a beardless youth, probably the donor of the painting since he is shown without a nimbus. On the right we see the Holy Virgin with a nimbus and her hands folded. She stands at the side of the wine-press, and the upper portion of her is painted against a bright background, which may indicate some retouching at a later time. Four additional bearded persons are seen standing behind the youth on the left. The aged man with a white double-pointed beard and a nimbus in the upper right corner of the painting must be understood as representing God the Father. His hands rest on the horizontal beam of the wine-press. The central theme is flanked by two rows of six medallions showing six Apostles on either side and two angels on the top. The idea for

[6] John Carswell, New Julfa. *The Armenian Churches and Other Buildings.* Oxford 1968, pl. xxxvii.

[7] *Idem*, pl. xlvii.

this painting is evidently taken from the prophecy of Isaiah: "I have trodden the wine-press alone, and from the peoples no one was with me" (Isaiah 63:3). The Armenian text at the bottom of the painting reads: "This altar is in memory of Simon and his wife Nazlukhan and his late son Manuk (and ?) Yeghiazar ...(?) made by Yeghisapet, daughter of Mahdesi, in the year 1180 (A.D. 1731) on April 24".

There is good reason to believe that the donors of the altar and the painting belonged to distinguished New Julfa families. Manuk is undoubtedly a relative of the 17th century Khodja Manuk, whose son Aghazar built the nunnery. According to Yovhaniantz (1828-1871), the Yeghiazarians were among the leading people of the city, and the name of Mahdesi is mentioned on a tile in the Church of St. Sargis in New Julfa.

Christ the Vine

The theme of "Christ the Vine" is found in three Armenian churches in New Julfa, the Cathedral of All Saviour (Surb Amenaperkitch), the Church of the Holy Mother of God (Surb Astuatsatsin), and the Church of St. Stephen (Surb Stepannos). In all three instances the paintings are located on the north-wall of the chancel. Christ is clothed with a loincloth and is seated on a wooden L-shaped bench. His right leg is placed in front of His left leg. His right foot and His right hand clearly show the marks of His passion. Out of His right side wound grows a vine with grapes and vineleaves. The vine winds around a cross which stands behind the Christ. His head is surrounded by a nimbus. With both hands He presses out the grapes into a chalice.

The most famous and best known illustration of the theme of the vine growing out of the right side of Christ is found in the beautiful stained-glass window (1640) by Linard Gontier in the Cathedral of Troyes (Aube). Here the vine with its branches supporting the Twelve Apostles grows out of the side-wound of Christ, Who is being pressed by the wine-press. The wine-blood runs into a chalice[8]. The arrangement of the Apostles seated on the branches is very similar to the well-known Byzantine theme "Christ the Vine" which is the complementary theme to that of the "Tree of Jesse"[9].

The painting in the Cathedral of All Saviour (94 × 111 cm.) shows Christ wearing the crown of thorns, He gazes upwards and with both hands He presses grapes into a chalice. The title on the cross is illegible (Pl. 2).

---

[8] Kindness of Abbe Ledit of Troyes Cathedral (July 2, 1973).

[9] Manolis Chadzidakis, *Icônes de Saint-Georges des Grecs et de la Collection de l'Institut.* Venice 1962, pl. 71, no. 128.

In the painting in the Church of the Holy Mother of God (86 × 100 cm.) the crown of thorns and the superscription of the cross are omitted, and Christ faces the onlooker. The whole scene is set in a hilly landscape with a tree on either side of Christ (Pl. 3).

A deviation of this theme is found in the Church of St. Stephen. Again, Christ is shown seated on a wooden bench clothed with a loincloth. On His head He wears the crown of thorns and the title of the cross is written in Latin and in Armenian. A vine grows out of the right side wound of Christ and winds around the cross. With both hands He presses out the grapes into a large chalice which is placed on a small stool. To the left of Christ stands a bearded prelate wearing a mitre and a cope. In his right hand he holds a lance with which he pierces the right side of Christ, with his left hand he holds the branch growing out of the right side of the wound. Attached to his vestments are two scrolls with the following texts in Armenian: "The blood for the drinking of the sacrifice", and "the water for the sacrifice of the baptismal font". On his cope are embroidered the Armenian letters for S N, which may stand for Surb Nerses. We assume that this prelate is the 12th century saint Nerses Shnorhali. The size of this painting is 84 × 123 cm. (Pl. 4).

It is difficult to interpret this particular theme and I wonder the legitimacy of suggesting a symbolic representation of the Eucharistic Loaf in the Service of the Prothesis, being quite aware that the only Rite in which the Loaf is pierced is the Byzantine Rite, — and not the Armenian Rite!

Christ in the Chalice

The painting of "Christ in the Chalice" set in a disk (diameter 96 am.) is found on the north-wall of the chancel of the Church of Bethlehem (Meydani Betghanem). It shows a bearded Christ with His eyes closed and His head inclined towards the right in an eucharistic chalice. His arms hang from His shoulders and are pressed to His naked body. His head is surrounded by a cross-nimbus (Pl. 5).

On first sight this theme appears related to the very common Byzantine representations of "Christ in the Chalice", as we find them in numerous 16th-18th century icons and embroideries. In most instances, however, the Byzantine models portray the Emmanuel Christ, beardless and clothed with a tunic, His hands raised for the blessing, as in the case of the 17th century "Christ in the Chalice" supported by two angels on an altar and flanked by two prelates on either side[10]. On the other hand, the "bearded

[10] *Idem*, pl. 66, no. 140.



Plate 1:
Christ treading Grapes
Church of St. Catherine



Plate 2:
Christ the Vine
Cathedral of All Saviour



Plate 3:
Christ the Vine
Church of St Mary

Plate 4:
Christ the Vine
Church of St. Stephen





Plate 5:
Christ in the Chalice
Church of Bethlehem

Christ in the Chalice" appears also in Byzantine art, as illustrated by the 16th century icon of "Christ in the Chalice" by Michael Damaskinos. In this icon, Christ with His naked torso and a nimbus around His head invites with His arms the faithful to participate in the Eucharist. His eyes are open and He appears to be standing in the chalice. Two angels support the chalice on the altar, which is flanked by three hierarchs on either side[11]. A 18th century altar-curtain embroidery portraying this theme, though with some alterations, is exhibited in the Byzantine Museum in Athens. Here the Christ standing in the chalice wears eucharistic vestments, His eyes are open and His hands are raised for the blessing.

The painting of "Christ in the Chalice" in the Church of Bethlehem follows more closely a Western model, which combines two iconographical themes, namely "Christ in the Chalice" and "Christ in the Tomb"[12]. It is the Christ of the Passion, the crucified Saviour, Who offers Himself in the eucharistic meal. There can be little doubt that the posture of the bearded Christ with His inclined head and closed eyes and the naked torso is applied from the theme of the "Christ in the Tomb", which in Western art can be traced to the 13th century, in Byzantine art to the 12th century.

All three themes of the Eucharistic Christ clearly betray mediaeval Western iconographical influences, reflecting the eucharistic theology and piety of the Latin Church. The paintings should be assigned to the late 17th or early 18th century.

---

[11] *Idem*, pl. 32, no. 47.

[12] Heinz Skrobucha, *Merveilles des Icônes*. Paris 1969, pl. xxiii.

Eucharistic Doctrine and the Liturgy in Late Byzantine Painting

by

Ashton L. Townsley

If the flagrant Christological controversies which preoccupied the ecclesiastical councils, held in Constantinople during the twelfth century, appear to have been resolved with little precision and less *elan*, and not without final recourse to the writings of certain early theologians and liturgists, then we ought to be grateful for a number of precious contemporary attestations that shed some light on the problems and theological conflicts that had arisen.

Moreover, the dogmatic questions and arguments of the time were not simply isolated and non-influential incidents. Within the sphere of Church art, for example, the echoes of specific liturgical questions manifested themselves almost immediately. Even during the eleventh century we find some evidence of experimentation with the desire to render certain aspects of liturgical themes. One such attempt may be seen in a miniature from a Constantinopolitan roll, illustrated towards the end of the eleventh century and the beginning of the twelfth (Fig. 1)[1]. Here, the artist has represented the Divine Liturgy, officiated at by Christ as high priest and angels as deacons, in the margin of the text, which itself is the liturgy of St. John Chrysostom. With respect to another theme of Byzantine church decoration, i.e., the Etoimasia, we may discover iconographic elements of this composition which reflect particular liturgical characteristics. More importantly, though, this theme leads one to believe that its iconography was possibly influenced by one of the major questions posed during the twelfth century: to whom does one offer the sacrifice of the Mass?

Now during the councils held at Constantinople between 1156 and 1176[2], the major issues debated were focused on the dogma relating to the divine nature of Christ. Consequently, the attribution of the sacrificial offering

---

[1] A. Grabar, "Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures", *Dumbarton Oaks Papers* no. 8 (Cambridge 1954), pp. 163-199, esp. 174, fig. 10.

[2] N. Choniata, *Thesauri Orthodoxiae Fidei* (PG 140, pp. 137-282); F. Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel I Comnène* (Paris, 1912), pp. 632-653.

of the Mass became a central point of discussion. Some of the more thought provoking questions dealing with the Mystery of the Eucharist took place in the sessions of the council held at the capital in 1156: is it possible to offer the Eucharistic sacrifice to the Son, even after it has already been offered to the Father and to the Holy Spirit? Could Christ receive the sacrifice and be the sacrifice at one and the same time? Commencing the debates on the latter was Eustratius of Durazzo, whose hostile refutation of the traditional dogma caused him to be condemned, though he repented shortly thereafter. Eustratius maintained that the Eucharistic sacrifice could not be offered to Christ[3]. Soterichus Panteugenus, a renowned theologian of the time, delivered his treatise on the matter in the form of a dialogue. Likewise, he asserted the inability of the sacrifice to be offered to Christ after having been offered up to the Father and the Holy Spirit. Thus, of the conclusions formed from these arguments, one was of particular interest and importance, and it concerned the liturgical hymn sung at the Great Entrance, known as the *Cherubicon*: *Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν* ...[4]. It was decided that the hymn implied the Nestorian doctrine of the double-nature of Christ[5].

The opposing faction argued against Soterichus Panteugenus by explaining that the sacrifice of Christ on the Cross is like the sacrifice offered to the indivisible Holy Trinity. Likewise, during the liturgy, oblations are offered to the consubstantial and indivisible Trinity. At the session of May 12, 1156 the following question was posed for Soterichus to answer: "Should it be considered that the liturgical sacrifice was offered and ought to be offered to the Trinity or to the Father alone?"[6]. Soterichus, failing to be present at the following session in order to defend his position, was condemned *in absentia* on May 13, 1157. His adherents, among whom were Nicholas Vassilakis and Michael of Thessalonica, had been condemned at the same time[7].

Nevertheless, the controversy continued and towards 1160 a certain Demetrius of Lampa became the focus of attention for his treatise on the nature of Christ. In his exegesis of the passage from the Gospel of John

---

[3] PG 140, pp. 147-153.

[4] F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, 1: Eastern Liturgies (Oxford 1896 and 1965), p. 378, 5-8.

[5] Chalandon, 642 n. 1 and 643 n. 3; PG 140, pp. 137-148.

[6] PG 140, p. 177.

[7] Chalandon, pp. 641-642; R. Browning, "The Patriarchal School at Constantinople", *Byzantion* 33, no. 1 (1963), pp. 12-14; PG 140, pp. 193-197.

(14.28), ὅτι ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστιν, Demetrius held the opinion that a single person could not be equal to the Father and inferior to Him at one and the same time. Along with the emperor Manuel Comnenos, his adversaries attacked this notion for having only considered the human nature of Christ[8].

Councils and sessions continued and prolonged discussions, still dealing with the interpretation offered by Demetrius, and not until the arrival of Nicholas Mesarites and Michael Autoreianos (1206-1213) were things to subside[9]. Under the latter, the orthodox position was determined, for the most part, and the question of the Nature of Christ was given a final formulation.

It is well to return, now, to a closer examination of the Byzantine mural composition known as the Etoimasia, mentioned above, in light of the previous observations. The stock method of depicting this subject is perhaps best exemplified in one of its well-known Early Christian manifestations the mosaic in the Orthodox Baptistery at Ravenna[10]. This empty or prepared throne (Ἑτοιμασία τοῦ Θρόνου), draped and lavishly studded with precious stones, was thought by earlier scholars to signify the Second Coming of Christ as foretold in the Psalms[11]. However, this interpretation has since been shifted by scholars to pertain rather to late Byzantine thought and art[12]. Moreover, a liturgical character was introduced into the basic theme of the prepared throne. This is best illustrated by two frescoes located in the lower zone of wall decoration in the apse. One painting is found in the church of Saint-Panteleimon at Nerezi (c. 1164) and the other exists in very poor condition in a church at Veljusa, near Strumitza (constructed in 1180) (Figs. 2, 3, and 4). At Nerezi we observe the usual representation of the prepared throne or Etoimasia being both draped and richly decorated with gems. Apart from these commonplace accoutrements, present are two deacon-garbed angels holding *ripidions* (liturgical fans) over the cushioned throne, upon which rest the book of the Gospels, a dove and a Byzantine double-crucifix surmounted by a crown of thorns. The fragment at Veljusa

---

[8] Chalandon, pp. 644-647; L. Petit, "Documents inédits sur le Concile de 1166 et ses derniers adversaires", *Vizantijskij Vremenik* 11 (St. Petersburg 1904), pp. 465-493.

[9] Petit, pp. 465-493; Chalandon, pp. 644-647.

[10] S. K. Kostoff, *The Orthodox Baptistery of Ravenna* (New Haven: Yale University Press, 1965), fig. 67.

[11] Kostoff, p. 80; C. Diehl, *Ravenne* (Paris 1907), p. 40; G. Bovini, *Chiese di Ravenna* (Novara 1957), p. 60; G. Millet, *La dalmatique du Vatican* (Paris 1945), p. 25; Psalms IX, X.7-8; Ps. LXXXVIII, LXXXIX.15; Ps. CII, CIII.15; Revelations IV.1-8.

[12] Kostoff, p. 80.

(Fig. 4) probably portrayed a similar composition, though the only visible remains are the dove, Gospels and part of the cushion of the throne. Now the iconographic significance of the Etoimasia in this context has been discussed by O. Wulff. Simply stated, Wulff's conclusion concerning this particular iconography is that the Etoimasia in connection with the dove or Holy Spirit and apart from the Gospel-book and crucifix, is a symbolic rendering of the Holy Trinity[13]. G. Millet has proposed the interpretation that the Etoimasia symbolized the unity of all three of the persons of the Trinity[14].

It would thus seem to follow that the image of the Etoimasia, possessing the above mentioned articles as well as being flanked by two angelic deacons, implying the liturgical function of ministering at the Eucharistic sacrifice, alludes to and is a symbol of the Holy Trinity[15]. Furthermore, if this interpretation is held, there would appear to be some relationship between this iconography of the prepared throne and the objection that defeated Soterichus and which, it will be recalled, was in favor of the notion of the three hypostases of God.

It is not without significance to mention here, that numerous passages were drawn from the writings of theologians and liturgists of the fourth to the seventh centuries, and were closely examined and cited during the councils that took place from 1156-1157, serving to refute the notions of Soterichus and to reaffirm liturgical doctrine. These sources must have had an equal import with regard to iconographic formulae that were developing at the same time the Constantinopolitan councils were in progress. We have already taken note of some of the acts of these councils as reproduced by Nicetas Choniata, whose intention it was to document official dogma of the Church. To mention but a few of the Fathers whose works were cited as orthodox sources of Christian ideology, there were St. John Chrysostom, St. Cyril of Alexandria and Maximus the Confessor[16].

However, among the passages of the Fathers which treat the subject of the prepared throne, though not in Choniata, there seems to be little

---

[13] O. Wulff, "Arkitektura i mozaiki hrama Uspenia Bogorodici v Nikee", *Vizantijskij Vremenik* 7 (St. Petersburg 1900), pp. 376-388. I am grateful to Professor S. Čurčic for making this source available to me and for providing a translation of its pertinent parts.

[14] Cf. note 11 and 39.

[15] For the symbolism of the altar and the Etoimasia, cf. A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie* (Paris 1928), pp. 90-92. The classic work on the Etoimasia is P. Durand's, *Études sur l'Étimacia, symbole du Jugement dans l'iconographie grecque chrétienne* (Paris and Chartres 1867); T. von Bogyay, "Zur Geschichte der Hetoimasie", *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses 1958* (München 1960), pp. 58-61.

[16] PG 140, pp. 156-176.

evidence that lends credence to the trinitarian interpretation of the Etoimasia proposed by the modern scholars, discussed above. According to Cyril of Alexandria, the throne seems to symbolize the actual, though invisible, presence of Christ. Thus, the divine Person is invisible to man, but represented symbolically by the cross and the book. In a letter to Theodosius II, Cyril writes of the Council of Ephesos that it, "congregates under the presidency of Christ our Lord for on a holy throne lay the venerable Gospel"[17]. Tarasius, a patriarch of Constantinople, wrote similarly of the Second Council of Nicea to Pope Hadrian[18]. The argument for the Etoimasia as a symbol of the Second Coming, mentioned earlier, is born out somewhat by a passage in a homily on the Mysteries of the liturgy attributed to Narsai, the founder of the great Nestorian School at Nisibis (c. 457). In his explanation of the elements of the sanctuary, Narsai writes: "The adorable altar thereof is a symbol of that throne of the Great and Glorious, upon which He will be seen of watchers (angels) and men in the day of His revelation"[19]. With this text, we have a proximate description for the altar-like prepared throne with its ministering angels, as seen in the fresco at Nerezi.

Moving on to a later depiction of the Etoimasia in the Serbian church at Dečani (c. 1327), we notice a variation as well as an elaboration of the theme (Fig. 5). This representation enables us to witness a further development of iconography that has been clearly and overtly influenced by liturgical doctrine of at least one of the Early Eastern Fathers. It is also worth noting that with the advent of the so-called Macedonian School of late Byzantine painting[20], generally, we may discover a veritable fruition of liturgical iconography evolving out of and directly parallel to certain liturgical tracts of the Fathers. Henceforth, this paper will address itself to the attempt of bringing to light specific liturgical texts that appear to have more or less directly influenced certain liturgical iconographic subjects in late Byzantine wall painting.

Beginning, then, with the representation of the Etoimasia at Dečani, there is a passage in the writings of Gregory Nazianen elaborating the symbolism of the procession of the new-Christians into the church prior to the Mass proper, which strikingly resembles our fresco:

> The station which you will make immediately after Baptism, before the great throne, is the prefiguration of the glory on high. The chant of the psalms, with which you will be received, is the prelude to the hymns of heaven. The candles which you hold in your hands

---

[17] *Apologeticus ad piissimum imperatorem Theodosium* (PG 76, p. 472).

[18] *Epistola II* (PG 98, p. 1440).

[19] R. H. Connolly, trans., *The Liturgical Homilies of Narsai* (Cambridge 1909), p. 5.

[20] D. T. Rice, *Byzantine Painting: The Last Phase* (New York 1968), 103f.

> are the sacrament (*mysterion*) of the escort of lights from on high, with which we shall go to meet the Bridegroom, our souls luminous and virgin, carrying lighted candles of faith[21].

Now at Dečani, we find a rather precise portrayal of this event with the exception that angels have taken the place of the newly baptized Christians who form a procession to go from the baptistry to the Church, in white robes and carrying lighted candles[22]. The presence of angels should not disturb us since, as will be shown later and more fully, the real Mass as it took place in the lower "earthly" realm of the Church was but a figure of heavenly realities. As Narsai puts it when explaining the office of the priest:

> O thou priest, that doest the priest's office on earth in a manner spiritual, and the spirits may not imitate thee! O thou priest, how great is the order that thou administerest, of which the ministers of fire and spirit stand in awe! ... The nature of a spirit is more subtle and glorified than thou; yet it is not permitted to it to depict mysteries like as it is to thee[23].

Likewise, for Gregory the limits of the earthly and heavenly realms are deleted and the baptized mingle with the angels and prepare to take part in the heavenly liturgy[24].

However, before examining further the subject of the heavenly liturgy and its visible semblance in Byzantine painting, it remains to explicate the presence of the dove depicted in the Etoimasia at Nerezi and Veljusa. Since it has already been posited that the dove is symbolic of the Holy Spirit, the question now arises as to what role this symbol plays within the context of the Eucharistic consecration. With regard to this question, we turn to the testimony of Theodore of Mopsuestia, the Antiochene bishop of Mopsuestia, in Cilicia (c. 392). Theodore held the belief and teaching that the calling down of the Holy Spirit upon the oblation, that is to say, the Epiclesis of the Holy Spirit, effected the transubstantiation[25]. It was the earlier practice to effect the transubstantiation by invoking the descent of the Logos upon the bread and wine, i.e., the Words of Institution contained in the Anaphora[26]. There was, however, in the late third century, a nuancing of the "sanctification" of the bread and wine in light of the Holy Spirit's efficaciousness[27]. Towards the middle of the fourth century, the first clear

---

[21] PG 36, 425A; J. Danielou, *The Bible and the Liturgy* (Indiana: University of Notre Dame Press 1961), p. 129.

[22] Danielou, p. 128.

[23] Connolly, p. 47.

[24] Danielou, p. 130.

[25] F. J. Reine, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia* (Wash., D.C.: The Catholic University of America Press, 1942), p. 16.

[26] Reine, p. 16.

[27] Reine, p. 17; F. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 1 (Paderborn 1905), p. 370.

indication of the intervention of the Holy Spirit was offered by St. Cyril of Jerusalem[28]. Similarly, St. John Chrysostom spoke of the effect of the Holy Spirit in the transubstantiation[29], but he also ascribed the power of consecration to the Words of Institution[30]. There are various and differing opinions as to the precise meaning of these texts[31], but the paper will not deal with this problem since it is far afield from our major concern. It is more important to the discussion at hand that we recognize Theodore's teaching on this subject as being quite clearly in favor of the Holy Spirit "informing" the Eucharistic consecration. Concerning the Epiclesis of the Holy Spirit, Theodore of Mopsuestia writes:

> We ought ... not to regard the elements merely as bread and cup, but as the body and blood of Christ, into which they were so transformed by the descent of the Holy Spirit[32]. Those who have been chosen as priests of the New Testament are believed to perform

---

[28] Reine, p. 17; J. Quasten, *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima* (FlP 7), (Bonn 1935-1937), p. 101. Cyril of Jerusalem, *Catecheses Mystagogicae* 5,7: "Then having sanctified ourselves by these spiritual hymns, we entreat the benevolent God to send out the Holy Spirit upon the laid-out oblations so that He may make the bread the body of Christ and the wine the blood of Christ".

[29] Reine, p. 17; St. John Chrysostom, *De Sacerdotio* 3,4 (PG 48, p. 642), *De S. Pentecoste* 1,4 (PG 50, p. 459), *In Coemetarii Appelatione* 3 (PG 49, pp. 397-398): Epiclesis — "When the priest stands in front of the table and raises his hands to heaven invoking the Holy Spirit that He come down and touch the laid-out oblations, there is much quiet, much silence" (PG 49, pp. 397-398). "The priest stands there calling down not fire but the Holy Spirit, and he makes supplication for a long time not that some flame, sent down from above, may consume the offerings, but the grace, descending on the sacrifice, may thus enlighten the souls of all and make them more splendorous than silver purified by fire" (PG 48, p. 642). "The grace of the Spirit being present and flying to all things effects this mystical sacrifice. For although it is man who is present, it is nevertheless God who works through him ... Nothing is human of those things that happen in this holy sanctuary" (PG 50, p. 459).

[30] Reine, p. 17; St. John Chrysostom, *De proditione Judae* 1,6 (PG 49, p. 380): Words of Institution — "For it is not man who effects that the offerings become the body and blood of Christ, but Christ Himself, who was crucified for us. Performing the figure the priest stands saying those words; the power and grace is of God. 'This is My body', he says. This word transforms the offerings, and as that word saying, 'Increase and multiply and fill the earth', was said one time, but for all time gave our nature the power to engender children, so also this word, one time spoken at every altar in the churches from that time until today and until His coming, effects a perfect sacrifice".

[31] Cf. S. Salaville, "Epiclèse Eucharistique", *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5, pp. 238-239; F. Probst, "Die hierosolymitanische Messe nach den Schriften des hl. Cyrillus", *Der Katholik* (1884), 1, pp. 258-260; F. Probst, "Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus dargestellt", *Zeitschrift für katholische Theologie* 7, pp. 291-293.

[32] A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies 6 (Cambridge 1933), p. 76.

sacramentally, by the descent of the Holy Spirit ... these things which we believe that Christ our Lord performed and will perform in reality[33].

One is the bread and one is the body of Christ our Lord, into which the element of bread is changed; and it receives this great change from one descent of the Holy Spirit[34].

It is indeed offered so that by the coming of the Holy Spirit it should become that which it is said to be: the body and the blood of Christ[35].

Picture in your mind the nature of this oblation, which, by the coming of the Holy Spirit, is the body of Christ[36].

At first it is laid upon the altar as a mere bread and wine mixed with water; but by the coming of the Holy Spirit it is transformed into body and blood and thus it is changed into the power of a spiritual and immortal nourishment[37].

The Anaphora of Theodore of Mopsuestia offers yet another peculiarity that seems to shed more light on the iconography of the Etoimasia at Nerezi and Veljusa as well as providing evidence for its as yet unproven trinitarian interpretation. Theodore's Eucharistic Prayer is especially interesting in that it is addressed to the Holy Trinity, i.e., Father, Son and Holy Spirit[38]. Apostolic Constitutions differ from this formula by directing the prayer to the Father and Son alone[39]. In Theodore's version of the Eucharistic Prayer,

we find ourselves clearly on the way to the short Anaphora of the later time, which contain only general praise-formulas and of which the Greek and Syrian Liturgy of St. James gives

---

[33] Mingana, p. 86.

[34] Mingana, p. 110.

[35] Mingana, p. 111.

[36] Mingana, p. 113.

[37] Mingana, pp. 118-119.

[38] Eucharistic Prayer: "After we have all of us performed this, and while we are silent, in a great reverential fear, the priest begins the Anaphora ... Let the priest be at that time the tongue of the ecclesiastical Community, and let him make use of the right words in this great service. The right praises of God consist in professing that all praises and all glorifications are due to Him, inasmuch as adoration and service are due to Him from all of us; and of all other services the present one, which consists in the commemoration of the grace which came to us and which cannot be described by creatures, takes precedence. And because we have been initiated and baptized in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, and because we ought to expect therefrom the full accomplishment of the things that are performed, he says: 'the greatness of the Father'. He adds also: 'and of the Son', because the same that is due to the Father is also due to the Son, who is really and truly a Son with an identical substance with His Father, and in nothing lower than He. He adds necessarily in the same sentence: 'and the Holy Spirit', and confesses that the Spirit is also of Divine Sustance. He asserts that all praises and glorification are offered at all times, and before all other (beings), to this eternal and divine nature, by all visible creatures and by the invisible hosts. He makes then mention, before other (creatures), of the Seraphim, who offer that praise which the blessed Isaiah learned in a vision and committed to writing, and which all of us in the congregation sing in a loud voice, as if we were also singing that which the invisible natures sing" (Mingana, pp. 99-100).

[39] Reine, p. 131.

a good representation. But in Theodore the development is already advanced beyond James, as he also formulates this part of the prayer in a trinitarian manner[40].

With the depictions of the prepared throne at Nerezi and Dečani, respectively, we have observed a definite transition from the iconic and static symbolic rendering of the Trinity (though already in a liturgical context) to a more dramatic if not dynamic portrayal of a clearly identifiable liturgical event. Proceeding along this line of development, we arrive at the very important liturgical composition known variously as the Divine or Heavenly Liturgy or Eternal Mass. A well-known example of this subject occurs in a fresco in the Church of the Peribleptos at Mistra from the fourteenth century (Fig. 6). Christ appears at an altar with a ciborium, fully vested in Byzantine chasuble and thus performing the office of highpriest or celebrant at a Solemn High Mass. He is assisted by angels donning the Eastern *orarion* or stole, the customary vestment of the deacons at the Mass.

Concerning the offices of the priest and deacons during the Mass, we have already noted, in Narsai[41], the principle of analogy, that is to say, the comparison made between the earthly and heavenly realities (visible and invisible) with respect to the Eucharistic sacrifice. Furthering of this analogical treatment in Narsai's "Exposition of the Mysteries", illuminates our liturgical composition at Mistra: "The priest who is selected to be celebrating this sacrifice, bears in himself the image of our Lord in that hour. Our Lord performed a mediation between us and His Father; and in like fashion the priest performs a mediation"[42]. Moreover, in Theodore of Mopsuestia we discover what is perhaps the unique precedent for this notion. Theodore also designated Christ as being the archpriest of the Eucharistic sacrifice:

Because Christ our Lord offered Himself in sacrifice for us and thus became our high priest in reality, we must think that the priest who draws nigh unto the altar is representing His image, not that he offers himself in sacrifice any more than he is truly a high priest, but because he performs the figure of the service of the ineffable sacrifice (of Christ)[43].

True enough, the composition at Mistra commences the final stage of the liturgy, the first having been witnessed at Dečani (Fig. 5), which is the bringing in and preparation of the oblations on the altar by the deacons. Nevertheless, the fresco at Mistra has still to undergo an iconographic expansion that will stand as the climax of liturgical composition in late

---

[40] Reine, p. 131; H. Lietzmann, *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia* (Berlin 1933), pp. 19-20.

[41] See page seven (7) of the text.

[42] Connolly, p. 4.

[43] Mingana, p. 83.

Byzantine painting. Referring once more to the principle of analogy, it is necessary to distinguish the three main elements of the second part of the liturgy which function as figures of heavenly realities: the altar, the deacons and the preparation[44].

The symbolism of the altar is expressed differently among the Eastern Fathers, though there are obvious similarities. St. Ambrose briefly explains that, "The altar is a figure of the body, and the body of Christ is upon the altar"[45]. More emphatically, St. Cyril of Alexandria writes: "Christ is the altar, the offering and the priest"[46]. In Cyril of Jerusalem we have a faint echo of the *Cherubicon*, before the fact[47]:

> I see a child who offers on earth a sacrifice according to the Law, but who receives in heaven the pious sacrifices of all; on the Cherubic throne sitting as is appropriate to God; Himself offered and purified, Himself offering and purifying all; He is the offering, He is the expiatory victim; it is Him who offers, it is Him who is offered, in the sacrifice for the world ...[48].

Maximus the Confessor writes similarly, but much later:

> The Word of God once born in flesh is reborn always in the spirit of those who wish, because He wants it on account of His charity. He becomes a child, He takes form in them corporeally by the virtues and He would appear at such point that He knew that the person who received Him would be able to contain Him[49].

We seek to show, here, the echo of these texts retained in Byzantine art. In the twelfth-century church at Kurbinovo, there occurs in the lower zone of the apse, a representation of Christ as the *Amnos* or Eucharistic bread on the altar and under a ciborium (Fig. 7). At Dečani (Fig. 8), we find basically the same motif, but now Christ has become a miniaturized adult and is flanked by two angels functioning as deacons not unlike those found in the Etoimasia composition at Nerezi. Now in connection with this rather literal portrayal of Christ as *Amnos*, it is well to note that both St. John Chrysostom and John of Damascus were deeply concerned with the "image" (εἰκών) of Christ. The latter, in particular, has felicitiously been called "the first theologian of the images" inasmuch as he is considered to have

---

[44] Danielou, p. 130.

[45] B. Botte, trans., *De sacramentis* (Sources chrétiennes, Les Éditions du Cerf: Paris 1949), p. 80; Danielou, p. 130.

[46] PG 68, pp. 599-604; Danielou, p. 130.

[47] The *Cherubicon* probably originated in the sixth century. For an up-to-date discussion, see D. E. Wysochansky's, *The Byzantine Divine Liturgy* (Wash., D.C.: The Catholic University of America Press, 1970), p. 226.

[48] PG 140, pp. 165D-168A.

[49] PG 140, 164AB.

consumated the aim of Byzantine thought on holy images[50]. He sought to prove, not without considerable effect upon ensuing generations, that images mirror *truth* as far as this is possible on earth[51]. And he was responsible for what became a kind of rule-of-thumb with respect to Byzantine icons; there can be images of Christ who is *the* Truth because of the Incarnation, specifically, "His divinity has assumed visible flesh"[52]. This last notion had also been anticipated by the Fathers of the so-called Quinisextum, and the eighty-second canon of this synod at Constantinople required that future representations of Christ depict Him in His humanity as opposed to the figure of the Lamb of God, pointed to by St. John the Baptist. It was stressed that, "Grace and Truth are to be preferred to figures and shadows, to typology and symbolism"[53].

The veritable zenith of liturgical compositions is witnessed in the very late stages of Byzantine painting, especially in Yugoslavia. The subject is still the Divine or Celestial Liturgy, but now its formal character resembles a conflation of the two previous scenes met with at Mistra and Kurbinovo. In the monastery church at Gračanica (c. 1321), sister church to the one at Dečani[54], we bear witness to the full-blown rendition of the Celestial Liturgy (Fig. 9) as it appears in the most sacred zone of the Church, the cupola. The prime image in the hierarchy of holy zones of the Byzantine Church, generally, is Christ-Pantocrator, seen here at Gračanica in its usual position in the center of the cupola.

What we find represented in this liturgy of heaven is, on the most immediate level of perception, a direct reflection of the liturgy as it takes place in the space of the Church proper. Therefore, let us turn to a description of the Divine Liturgy according to Nicholas Cabasilas, by R. M. French for a concise account of the liturgy as it would have occurred at Gračanica and as it is rendered in the heavenly zone. The first part of the three-part Divine Liturgy as celebrated by the Orthodox Church is the Prothesis which takes place in the chapel of that name. Mr. French writes of the Prothesis as follows:

> This part of the service is the preparation of the bread and wine which are to be taken

---

[50] G. B. Ladner, "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconographic Controversy", *Dumbarton Oaks Papers* no. 7 (Cambridge 1953), p. 19.

[51] Ladner, p. 19.

[52] Ladner, p. 19.

[53] Ladner, 19; p. 32 n. 153 for the text of this canon. This text was apparently the *Leitwort* of the Iconophiles.

[54] Rice, p. 109.

to the holy table, and it is done with much more elaborate detail than in the West. The Prothesis is performed by the ministers alone ...[55].

After the clergy have said an office of preparation, vested, and washed their hands, with the prescribed prayers, they enter the Prothesis to prepare the offerings[56].

Having prepared the species from small loaves of bread:

The paten is covered with the Star or *asterisk* (a metal cross of which the ends of the arms are bent downwards, so that the veil is held up from touching the breads on the paten) and a veil. The chalice is also veiled: and over that a larger veil is used to cover them both.

The elements so prepared are censed and left on the table of the Prothesis. The priest enters the altar and stands before the holy table, and the Liturgy of the Catechumens begins[57].

Following the Liturgy of the Catechumens, we proceed to the major and final stage of the liturgy known as the Liturgy of the Faithful:

The Liturgy of the Faithful begins with two short litanies which precede the Great Entrance, opens with the words "All we who are the Faithful, again and again in peace let us beseech the Lord". The Great Entrance is the Procession which, ... brings the sacred vessels containing the prepared bread and wine from the Chapel of the Prothesis to the Altar. This is done with all possible solemnity and externally is the most noticeable part of the whole service[58].

Now the angels in the depiction at Gračanica are performing, as heavenly ministers, the same function as do those in the Great Entrance just described. Indeed, we see the Angelic Procession leaving the Prothesis (Fig. 10) and moving towards the main altar. Among this retinue we notice an angel bearing upon his head the *asterisk*-veiled paten and likewise, preceeding him, an angelic minister is transporting the veiled chalice (Fig. 11). In yet another part of the Procession, we observe two angels facing one another; one swings a censer while the other holds the already familiar *ripidion* or Greek liturgical fan which, in turn, bears an image of a six-winged Seraphim (Fig. 12)[59]. Interestingly enough, we may take note of a repetition of this subject at Dečani, if not a mirroring of the composition (Fig. 13).

---

[55] J. M. Hussey and P. A. McNulty, trans., with an introduction by R. M. French, *Nicholas Cabasilas on the Divine Liturgy* (London 1960), p. 2.

[56] Hussey and McNulty, p. 3.

[57] Hussey and McNulty, p. 4.

[58] Hussey and McNulty, p. 9.

[59] D. Attwater, *A Catholic Dictionary* (1958), p. 434, contains the following account of the *ripidion*: "A flat metal disk representing a cherub's head surrounded by six wings, sometimes furnished with tiny bells mounted upright on a shaft in such a manner that it can be made to revolve; used in Byzantine, Armenian, Coptic, Maronic and Syriac rites. Its original purpose was to keep away flies from the holy gifts during the *Anaphora* ... It is the characteristic instrument of the deacon and is handed to him at ordination".

Looking to the depiction of the altar proper (Fig. 14), we encounter the Christ-Amnos upon the holy table draped with the *asterisk* and veil that was previously reserved for the paten and prepared bread. He is attended on both sides by angels vested as priests rather than as deacons, the latter being true of the angels in the Procession. This difference of vestments and their significance is glossed by Theodore of Mopsuestia. He describes the garments of the deacons (*orarion* and stole) as, "an apparel which is consonant with their office". They wear an outer garment which is white and taller than themselves, as is suitable to those who serve. A stole is placed on their left shoulders so that it hangs equally in front and in back, signifying a ministry of freedom as opposed to servitude, "as they are ministering unto things that lead to freedom". The stole that is worn on the neck so that it hangs on either side but not directly in front is reserved for those who are masters of themselves; the deacons wear it on their shoulders rather because they are appointed to serve[60]. It is just this crossed-stole that is reserved for the masters or priests that we find being donned by the angels flanking the altar table at Gračanica. It is not to be forgotten, however, that Christ is the archpriest or celebrant for whom the chasuble is normally reserved. A Seraphim is present also, behind the altar table, and is seen holding two rectangular *ripidions* in either hand. We must connect the presence of this Seraphim with the Trisagion, a hymn of the Seraphim who eternally surround the throne of God, and which constitutes part of the solemn introduction to the Canon. Cyril of Jerusalem expresses it thus:

> We speak of the Seraphim that Isaias saw in the Holy Spirit surrounding the throne of God and saying: 'Holy, Holy, Holy is the Lord, the God of hosts'. This is why we recite this theology that is transmitted to us by Seraphim, so that we may take part in the hymn of praise with the hosts above the cosmos[61].

It follows from what we have seen, here, that the Eucharistic sacrifice, as it occurs in the real space of the Church, is the sacrament of the Heavenly Liturgy. This is most aptly stated by Father Danielou: "As the altar is the figure of Christ perpetually offering Himself to the Father in the heavenly sanctuary, so the deacons represent the angels who surround this heavenly liturgy". Again: "As Christ Who offers Himself under the symbol of the

---

[60] Mingana, pp. 84-85; Reine, p. 71. The Byzantine priest traditionally dons the *stikharion*, *epitrakhelion*, *zone*, *epimanika* and *phelonion*; all originating from ancient Roman garb. Cf. Wysochansky, pp. 116-118. Cf. also Simeon of Thessalonica (c. 1429), for the symbolic meanings of the vestments (PG 156, pp. 291-294).

[61] PG 33, p. 114B; Danielou, p. 135.

altar, so the angels are really present in the background of the visible liturgy"[62]. Let us now acknowledge Narsai's explication of the subject:

> In that hour let us put away from us anger and hatred, and let us see Jesus who is being led to death on our account. On the paten (*πίναξ*) and in the cup He goes forth with the deacons to suffer. The bread on the paten and the wine in the cup are a symbol of His death. A symbol of His these (the deacons) bear upon their hands; and when they have set it on the altar and covered it they typify His burial: not that these (the deacons) bear the image of the Jews, but (rather) of the watchers (i.e., angels) who were ministering to the passion of the Son. He was ministered to by angels at the time of His Passion, and the deacons attend His body which is suffering mystically.
>
> All the priests who are in the sanctuary bear the image of the image of those apostles who met together at the sepulchre. The altar is the symbol of our Lord's tomb, without doubt; and the bread and wine are the body of our Lord which was embalmed and buried. The veil also which is over them presents a type of the stone sealed with the ring of the priests and the executioners (*questionarii*). And the deacons standing on this side and on that and brandishing (fans) are a symbol of the angels at the head and at the feet thereof (sc. of the tomb). And all the deacons who stand ministering before the altar depict a likeness of the angels that surrounded the tomb of our Lord[63].

Narsai's predecessor, Theodore of Mopsuestia, is the earliest attestation, treated here, seemingly in agreement with the liturgical doctrine discussed thus far. For example, Theodore has the following to say concerning the Procession of the Great Entrance, in which he does not differ from his contemporaries:

> The deacons bring out the oblation of the sacred vessels, bread on the paten and wine in the chalice. Other deacons spread linens on the altar, and there the oblation is arranged. Then the appointed deacons stand up on both sides and fan the air above the oblation in order to protect it from insects. Everyone is silent, praying quietly and watching what is being done[64].

Likewise, Theodore speaks of the earthly liturgy as a visible rendering of the heavenly sacrifice:

> As often, therefore, as the service of this awe-inspiring sacrifice is performed, which is clearly a likeness of heavenly things ... we must picture in our mind that we are dimly in heaven, and, through faith, draw in our imagination the image of heavenly things, while thinking that Christ who is in Heaven, and who died for us, rose and ascended into heaven and is now being immolated. In contemplating with our eyes, through faith, the facts that

---

[62] Danielou, p. 131.

[63] Connolly, p. 4.

[64] Mingana, pp. 85-88. Examples of both a silver chalice and a liturgical fan (*ripidion*) such as the ones used in the Syrian rite (Figs. 15 and 16) are preserved from the sixth century in the Walters Art Gallery in Baltimore and the Dumbarton Oaks Collection in Washington, D.C., respectively.

are now being re-enacted: that He is again dying, rising and ascending into heaven, we shall be led to the vision of the things that had taken place before-hand on our behalf[65].

When the offering which is about to be placed (on the altar) is brought out in the sacred vessels of the paten and the chalice, we must think that Christ our Lord is being led and brought to His Passion, not, however, by the Jews ... but by the invisible hosts of ministry, who are sent to us and who were also present when the passion of our Salvation was being accomplished ... .

We must think, therefore, that the deacons who now carry the Eucharistic bread and bring it out for the sacrifice represent the image of the invisible hosts of ministry, with this difference, that, through their ministry and in remembrances, they do not send Christ our Lord to His salvation-giving Passion. When they bring out (the Eucharistic bread) they place it on the holy Altar, for the complete representation of the Passion so that we may think of Him on the altar, as if He were placed in the sepulchre, after having received His Passion[66].

We have now come to the place in our study where it is necessary to discuss the "uniqueness" of Theodore's Eucharistic doctrine with the intent of providing a final insight into the meaning of the Presence of Christ on the altar in the fresco at Gračanica. It would be incorrect to assign to Theodore, alone, the teaching of the Real Presence of Christ in the Eucharist, though his denial of symbolic interpretation is not to be outdone aside from its strong parallel to the eighty-second canon of the synod mentioned above. Noteworthy, is the fact that Cyril of Jerusalem also insisted on the Real Presence and in him we find a fuller expression of the doctrine than all the earlier writers as well as before Theodore's own treatment[67]:

Since then He Himself has declared and said of the bread, 'This is My Body', who shall dare to doubt any longer? And since He has affirmed and said, 'This is My Blood', who shall even hesitate, saying, this is not His blood[68]?

That what seems bread is not bread, though bread by taste, but the Body of Christ; and that what seems wine is not wine though the taste will have it so, but the Blood of Christ[69].

Contemplate therefore the bread and wine not as bare elements, for they are, according to the Lord's declaration, the Body and Blood of Christ; for though sense suggests this to thee, let faith establish thee. Judge not the matter from the taste, but from faith be fully assured without misgiving, that thou hast been vouchsafed the Body and Blood of Christ[70].

It was Cyril who first gave to this transformation the interpretation of a

---

[65] Mingana, pp. 83-85.

[66] Mingana, pp. 85-86.

[67] J. Quasten, *Patrology*, 3 (Utrecht/Antwerp: Spectrum Publishers, 1966), p. 375.

[68] P. Schaff and H. Wace, eds., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (Buffalo and New York, 1886-1900; reprinted: Grand Rapids 1952ff), *Cat. Myst.* 4,1.

[69] Schaff and Wace, 4,9.

[70] Schaff and Wace, 4,6.



Fig. 1.

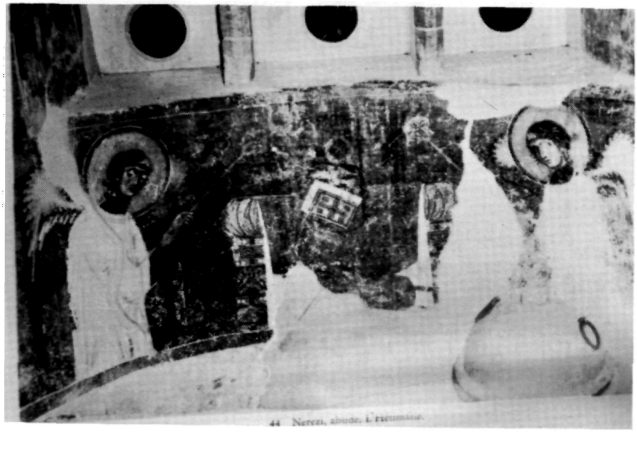


Fig. 2.

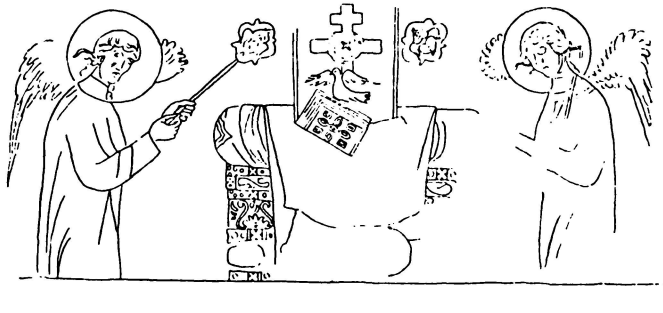


Fig. 3.

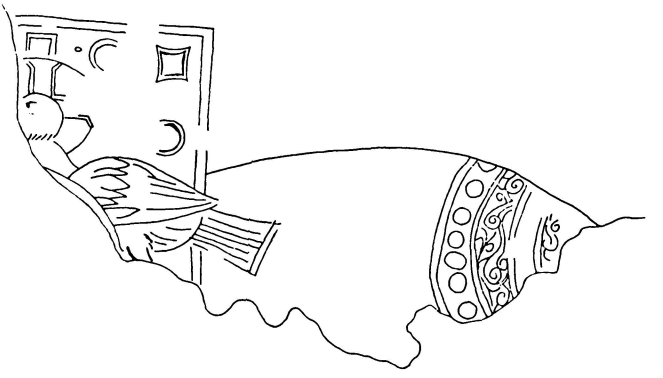


Fig. 4.



Fig. 5.

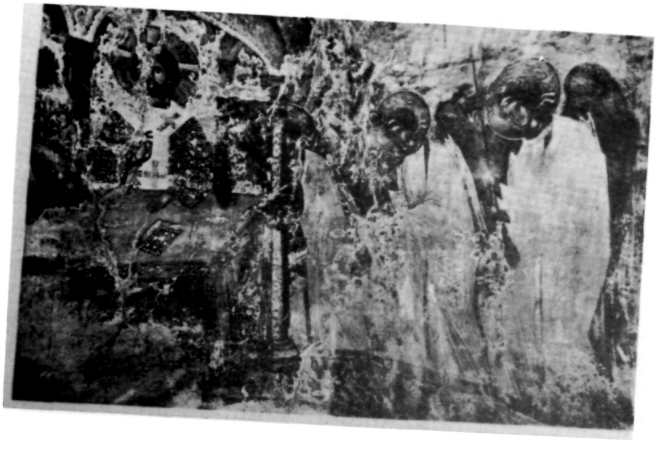


Fig. 6.



55 Kurbinovo, abside. Le Christ-Amnos sur la table d'autel

Fig. 7.



Fig. 8.

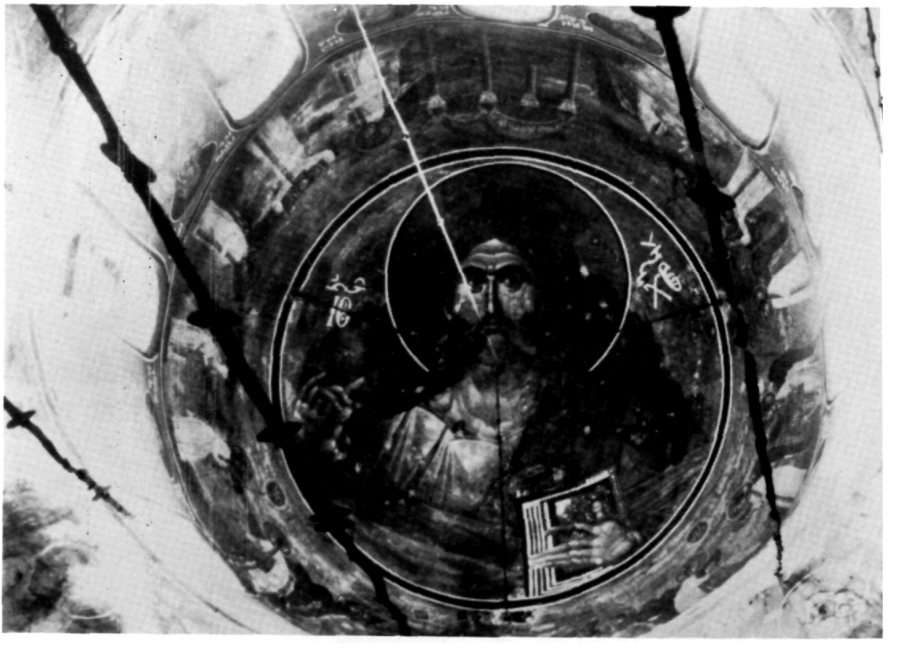


Fig. 9.



Fig. 10.



Fig. 11.



Fig. 12.

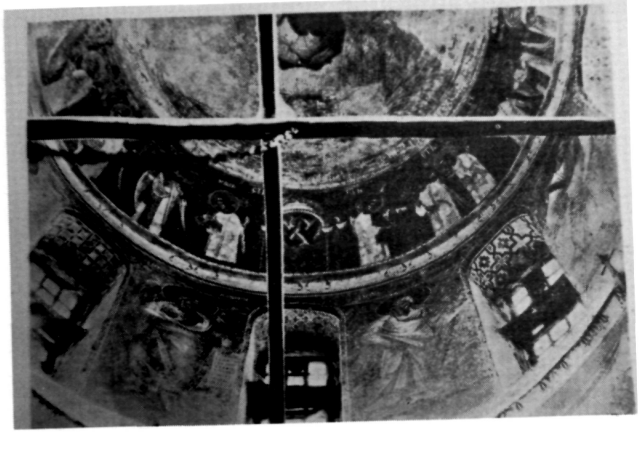


Fig. 13.



Fig. 14.



Fig. 15.



LITURGICAL FAN FROM SYRIA OF THE SIXTH CENTURY
The Dumbarton Oaks Research Library and Collection

Fig. 16

changing of the substances of the elements (μεταβάλλεσθαι) and thus the sense of a transsubstantiation[71]. He illustrates this by way of the transformation at Cana:

> He once turned water into wine (μεταβέβληκεν), at Cana in Galilee, at His own will, and shall not we believe Him when He changes wine into blood[72]?

With Theodore we find more than a mere capitulation of Cyril of Jerusalem in regard to the Real Presence:

> It is with justice, therefore, that when He gave the bread He did not say: 'This is the symbol of My body', but: 'This My body': likewise when He gave the cup He did not say: 'This is the symbol of My blood', but: 'This is My blood', because He wished us to look upon the (elements) after their reception of grace and the coming of the Spirit, not according to their nature but to receive them as they are the body and the blood of Our Lord. We ought ... not to regard the elements merely as bread and cup, but as the body and blood of Christ Our Lord[73].

In the fragment of his Commentary on the Gospel of St. Matthew, Theodore offers a parallel passage with doubtless meaning:

> He (Christ) did not say: 'This is the symbol of My body and this of My blood', but: 'This is My body and My blood', teaching us not to consider the nature of the laid-out things, but through the accomplished giving of thanks they have been changed into the flesh and blood[74].

Hopefully, this examination has supplied sufficient evidence for stressing certain connections of Eastern patristic liturgical and theological writings with liturgical representations in late Byzantine painting. Just as it was not unusual to discover the Eastern Orthodox conception of the Divine Liturgy as "heaven on earth" and the identity of the earthly liturgy with its heavenly pattern, we ought not to be puzzled by its visual manifestations in the Byzantine Church, functioning not unlike the *vera ikon* already so familiar to us.

---

[71] Quasten, *Patrology*, p. 375.

[72] Schaff and Wace, 4,2.

[73] Mingana, p. 75.

[74] PG 66, p. 713.

Zur Geschichte des armenischen Gottesdienstes im Hinblick auf den in mehreren Wellen erfolgten griechischen Einfluss *

von

Gabriele Winkler

1. *Kurzer Überblick über die Entstehung und den Zerfall des armenischen Reichs und die Entfaltung einer eigenständigen Literatur.*

Die in den modernen Sprachen üblich gewordene Bezeichnung »Armenien« ist aus dem Griechischen hervorgegangen, die Armenier selbst nennen sich »Haik'«. In der Antike findet sich die früheste Erwähnung der ἀρμένιοι bei dem griechischen Historiker Hekataios von Milet (ca. 550 v.Chr.). Wahrscheinlich ist diese indogermanische Volksgruppe ungefähr im 6. Jahrhundert vor Chr. von Südwesten her in die Gebirgsregion am Oberlauf des Araxes, an den Vansee und zu den Euphratquellen eingewandert[1]. Der griechische Kulturprimat erstreckte sich nicht nur über einen großen Teil der Küstengebiete des Mittelmeerbeckens, sondern auch über weite Gebiete des Hinterlandes. So reichte die griechische Einflußsphäre auch recht bald über die in Phrygien angrenzenden Bergregionen. In Armenien läßt sich der griechische Einfluß bis ins 4. Jahrhundert v.Chr. zurückverfolgen, so wurde z. B. in den höheren sozialen Schichten Griechisch gesprochen[2], und in den Anfängen schriftlicher Fixierung von historischen Ereignissen versucht das Armenische sie durch griechische und syrische Buchstaben wiederzugeben.

Unter König Tigranes (121-56 v.Chr.) erreichte das armenische Reich, indem es sich vom Kaspischen Meer bis zum Mittelmeer, und vom Kaukasus bis nach Palästina erstreckte, um das Jahr 70 v.Chr. seine größte Ausdehnung. Eine neue Hauptstadt, Tigranocerta, wurde nach griechischem

---

* Vortrag gehalten bei der Generalversammlung der Görresgesellschaft in Würzburg vom 3.-7.X.1973.

[1] Nach Herodot sind die Armenier, von Phrygien kommend, in das heutige Ostanatolien eingewandert, und sie sollen auch die Waffen der Phrygier besessen haben. Eudoxus weist ebenfalls auf den phrygischen Ursprung der Armenier hin.

[2] Xenophon (434-355) schildert in seinem Kriegsbericht über Kyros die soziale Struktur des Landes (Anabasis, lib. IV, cap. 4, 1-22; cap. 5,1-36).

Vorbild um 77 v.Chr. im südwestlichen Teil des Reichs errichtet. Kurz darauf (69 und 66 v.Chr.) geriet das armenische Großreich unter römische Vorherrschaft.

Im 2. Jahrhundert erlangte Armenien unter der Dynastie der Arsakiden nochmals eine gewisse nationale Selbständigkeit. Doch die relative Eigenständigkeit konnte nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß Armenien zu einem Pufferstaat zwischen den Großmächten der späten Antike, dem oströmischen und persischen Reich, geworden war.

Im allgemeinen wird die Christianisierung Armeniens mit der Predigttätigkeit von Gregor Illuminator (ca. 231-325 n.Chr.) verknüpft, jedoch hatte die Missionierung höchst wahrscheinlich bereits vor Gregor eingesetzt. Ursprünglich war das Christentum wohl vom Süden her, der Osrhoene, ausgegangen, und die Legende verband diese Missionierung von Edessa aus mit Thaddäus (= Addai) und Bartholomäus. So existierte möglicherweise Mitte des 3. Jahrhunderts im armenischen Randgebiet der Sophene, die im Norden an die Osrhoene angrenzte, eine kleine Kirchengemeinschaft. Von der Sophene aus muß sich dann das Christentum weiter nach Osten ins Landesinnere um Taron und den Vansee ausgebreitet haben. Die ständigen Kriegswirren, verursacht durch die anhaltenden Grenzstreitigkeiten zwischen den Römern und Persern, endeten zunächst damit, daß im Abkommen von 298 Armenien unter das Protektorat des römischen Imperiums fiel. Dieser politische Umschwung löste auch eine Veränderung der Missionstätigkeit aus. Vor diesen Ereignissen war die allmähliche Christianisierung im großen Ganzen von Syrien ausgegangen; nun breitete sich die neue Lehre jedoch vom Westen her über Kappadokien nach Osten aus[3]. Über den genauen Zeitpunkt der offiziellen Annahme des Christentums haben wir keine genauen Anhaltspunkte. Ungefähr in der Zeitspanne von 279 bis 314 (und vieles spricht für das spätere Datum) wurde die christliche Lehre zur Staatsreligion erklärt. Die entscheidende Rolle kam dabei ohne Zweifel Gregor Illuminator zu[4]. Mit dem Einvernehmen des Königs begab sich Gregor nach Kaisareia, wo er früher seine Ausbildung erhalten hatte, um 302 vom Erzbischof Leontius zum Bischof geweiht zu werden.

---

[3] Cf. N. Adontz, *Armenia in the Period of Justinian. The Political Conditions Based on the Naxarar System.* Translated with partial revisions, a bibliographical note and appendices by N. G. Garsoian (Lissabon 1970), S. 270ff.

[4] Cf. M. Ormanian, *The Church of Armenia. Her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature, and Existing Condition* (London 1955), S. 10ff; J. Mécérian, *Histoire et institutions de l'Église arménienne. Évolution nationale et doctrinal, spiritualité - monachisme* (= Rech Beyr 30, Beirut 1965), S. 19-46.

Es scheint, als haben sich die beiden Ströme der Christianisierung rivalisierend gegenüber gestanden, bis dann der kappadokisch-byzantinische Einfluß, der mit den Nachkommen Gregor Illuminators aufs engste verbunden war, sich gegenüber dem Zweig der Ałbianiden, der der syrischen Kirche näherstand, mehr und mehr durchzusetzen vermochte[5]. Überblickt man in großen Zügen den weiteren geschichtlichen Verlauf innerhalb der Hierarchie Armeniens, so läßt sich vereinfachend feststellen, daß das jeweilige Oberhaupt der armenischen Kirche auch den politischen Tendenzen, die im Augenblick das Kräftefeld bestimmten, im großen Ganzen entsprach; d. h. die von Gregor Illuminator abstammenden Kirchenführer unterstützten die Politik des byzantinischen Imperiums, während die Familie der Ałbianiden hingegen mit dem persischen Hof von Ktesiphon sympathisierte[6].

Seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert, nach der Aufteilung Armeniens 387 zwischen Persien und dem oströmischen Reich, wurde das Land zum ständigen Zankapfel zwischen den Byzantinern und Sassaniden. Jene politische Teilung in Ost- und Westarmenien bewirkte, entsprechend der unterschiedlichen Kultur von Byzanz und dem persischen Großreich, auch einen inneren Bruch. Damit war der Anfang für eine vielschichtige und in sich uneinheitliche geschichtliche Fortentwicklung Armeniens gesetzt, die sich nicht nur in politischer Uneinigkeit zeigte, sondern deren Zwiespältigkeit auch das gesamte kulturelle und religiöse Leben durchdrang[7].

Bei dieser Aufteilung fiel zunächst der größere Teil Armeniens, nämlich das ganze Gebiet von *Armenia maior*, an die Perser, die damals zwei Jahrhunderte lang (von 428-633) die Vorherrschaft über Kleinasien ausübten. In der unter sassanidische Oberhoheit gefallenen Region Armeniens wurde die griechische Sprache untersagt und durch das Syrische ersetzt. In diese Zeit der Reichsteilung fiel auch die Erfindung des armenischen Alphabets, die eine eminente Auswirkung auf die Entfaltung einer eigenen Literatur und das nationale Selbstbewußtsein der Armenier haben sollte. Da die Schrift und alle Gottesdienstformen bis dahin in Syrisch und Griechisch abgefaßt waren, und so die weitere Verbreitung des Christentums hemmten, beauftragte der Katholikos Sahak der Große (387-428 und 432-439) den gebildeten und weitgereisten Mönch Mesrop Maštoc' (361/2-440) mit der Schaffung eines den armenischen Lauten entsprechenden Alphabets.

Nach dem Verbot des Griechischen innerhalb Persisch-Armeniens versuchten die Armenier den neuen Herren des Landes auf geschickte Weise plausibel zu machen, daß die Schaffung eines eigenen Alphabets eine autoch-

---

[5] Cf. Adontz, *Armenia*, S. 254-275.

[6] *Ibid.*, Anm. 75a.

[7] *Ibid.*, S. 9 und 254.

thone Literatur zur Bekämpfung der byzantinischen Einflußsphäre hervorbringen könnte. In Wirklichkeit führte dann die Erfindung des armenischen Alphabets, das ursprünglich aus religiösen Motiven hervorgegangen war, nicht nur zu einer ethnischen Autonomie und kulturellen Unabhängigkeit gegenüber Byzanz, sondern sie bewirkte zugleich auch eine Gegenreaktion auf die Eingliederungsbestrebungen des persischen Großreichs. Durch den länger anhaltenden Frieden zwischen den beiden Großmächten, und der relativen Ruhe innerhalb der beiden armenischen Fürstentümer, konnte sich seine Literatur im 5. Jahrhundert voll entfalten, und diese Epoche ging in die armenische Literaturgeschichte als das »Goldene Zeitalter« ein[8].

2. *Die Anknüpfung an kappadokische Liturgieformulare im 5. Jahrhundert.*

Mit der regen Übersetzertätigkeit nahmen die Gottesdienstformen recht bald eine eigene nationale Ausgestaltung an, ohne daß jedoch die enge Verbundenheit mit der kappadokischen Kirche aufgehoben worden wäre. Die griechisch-byzantinische Kultur beeinflußte und prägte nicht nur die literarische Tätigkeit Armeniens, sondern scheint sich ganz generell auf einen großen Teil des östlichen Mittelmeerbeckens erstreckt zu haben. Die geistige Fremdherrschaft der Sassaniden war in Armenien bewußt durch die Schöpfung einer eigenen religiösen Literatur in der Volkssprache abgeschüttelt worden. In Byzantinisch-Armenien entsandte man den begabten Klerus mit Vorliebe zur weiteren Ausbildung nach Konstantinopel und Athen, ja selbst bis nach Alexandrien, wo sich eine berühmte theologische Schule befand.

a. Die alte armenische Rezension der Basiliusliturgie (Anfang des 5. Jahrhunderts).

Wohl kein anderes Eucharistisches Hochgebet hatte im ersten Millenium in fast allen orientalischen Kirchengemeinschaften, die in unmittelbarer Berührung mit dem byzantinischen Imperium standen, eine größere Rolle gespielt als die nach dem kappadokischen Bischof Basilius benannte Anaphora. Basilius scheint jedoch nicht der Urheber dieses liturgischen Formulars gewesen zu sein, sondern lediglich eine Neufassung auf Grund einer älteren Vorlage geschaffen zu haben[9]. Nach Engberdings philologischer Analyse der verschiedenen Textgestalten der Basiliusliturgie wurden für

[8] Cf. V. Inglisian, "Die armenische Literatur" in: B. Spuler, *Handbuch der Orientalistik*, I. Abt., vol. 7 (Leiden 1963), S. 156-164.

[9] Cf. H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (= Theol. d. Ostens I, Münster 1931), S. LXXXIV.

die Entfaltung des eucharistischen Formulars vier wesentliche Bearbeitungen vorgenommen: Unmittelbar aus der Urgestalt wären die auf ägyptischem Boden entstandenen Redaktionen hervorgegangen, wie sie uns in äthiopischer, griechischer und koptisch-bohairischer Fassung vorliegen. Die weitere Umgestaltung des Hochgebets ist dann mit der im 4. Jahrhundert erfolgten Überarbeitung durch Basilius in Verbindung zu bringen, auf die einerseits die armenische Redaktion und andrerseits die syrisch-byzantinische Gruppe zurückgehen dürften[10]. Als ältester Textzeuge ergibt sich somit die ägyptische Fassung, weiter die armenische Version, dann die syrische, an die sich zuletzt die byzantinische Textgestalt anschließt.

Schon sehr früh ist die Basiliusanaphora, so wie sie in Kappadokien gefeiert wurde, vom Griechischen ins Armenische übersetzt worden. Catergian und Dashian setzen für die Übertragung des Eucharistischen Hochgebets den Beginn des 5. Jahrhunderts an, und es scheint zu diesem Zeitpunkt noch das einzige liturgische Formular für die armenische Meßfeier gebildet zu haben[11]. In späterer Zeit wurde die Anaphora dann irrtümlich Gregor Illuminator zugeschrieben. Diese alte armenische Rezension der Basiliusanaphora, die zugleich die vorbyzantinische Fassung der konstantinopolitanischen Basiliusliturgie darstellt, zählt zu den ältesten Redaktionen der sogenannten Basiliusliturgie[12].

Da das monumentale Werk der Wiener Mechitaristen Y. Gat'rčean (= Catergian) und Y. Tašean (= Dashian)[13] wegen seiner alt- und neuarmenischen Abfassung im Westen wenig genützt worden ist, soll hier immer wieder, wenn auch in kritischer Sichtung, an die Untersuchungen der beiden armenischen Liturgiewissenschaftler angeknüpft werden. Bei den von Catergian-Dashian gefertigten Ausgaben der einzelnen Handschriften wäre es sicher ratsam, zur Kontrolle jeweils auf die entsprechenden Handschriften zurückzugreifen; denn an einigen Stellen wurde die armenische Version zu stark an den griechischen Paralleltext angeglichen. Catergian verglich die erste Übersetzung der Basiliusliturgie mit der heutigen byzantinischen Fassung, dazu brachte er die handschriftlichen Abweichungen armenischer Codices, und bei dem byzantinischen Formular zog er die älteste uns bekannte Handschrift der byzantinischen Liturgie, den *Codex Barberinus 336* vom 8. Jahrhundert, mit heran[14]. Die von Engberding

---

[10] *Ibid.*

[11] Cf. J. Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen herausgegeben von P. J. Dashian* (Wien 1897), S. 81ff. (Weiterhin als »Catergian-Dashian« zit.).

[12] Cf. Engberding, *Basileiosliturgie*, LXXXIV.

[13] *Op. cit.*

[14] Catergian-Dashian, S. 120-159.

erbrachten Ergebnisse über die geschichtliche Entwicklung der Basiliusanaphora haben gezeigt, daß die alte armenische Redaktion sich jedoch nicht so sehr mit der byzantinischen Fassung vergleichen läßt, sondern daß sich bei der Gegenüberstellung der Texte eher eine unmittelbare Verwandtschaft mit der ägyptischen Version ergab[15]. Aber auch einige syrische Elemente finden sich im armenischen Formular. So führt Catergian z. B. das dreimal Heilig zu Beginn der Anaphora, dann das vom Volk und Priester alternativ zu sprechende Herrengebet, sowie das *Sancta sanctorum* auf syrischen Einfluß zurück[16].

b. Der »Codex liturgicus« der kappadokischen Kirche im ausgehenden 5. Jahrhundert.

Gegen Ende des 5. Jahrhunderts wurden auch die anderen vier griechischen Eucharistischen Hochgebete der Kirche von Kaisareia vom Katholikos Yovhannēs Mandakuni (478-490) ins Armenische übersetzt[17]. Diese Liturgien tragen im Armenischen folgende epigraphische Bezeichnung: Die erste Liturgie wurde fälschlicherweise Gregor Illuminator zugeschrieben (*cf. supra*), die 2. Katholikos Sahak, die 3. Gregor von Nazianz, die 4. Cyrill und die 5. Athanasius. Catergian nahm an, daß diese Liturgien möglicherweise bereits in Kaisareia einen einheitlichen Komplex, sozusagen einen »Codex liturgicus« bildeten, der dann im Laufe des 5. Jahrhunderts insgesamt ins Armenische übersetzt worden ist[18]. Alle fünf Anaphoren (die Basilius-, Sahak-, Gregor-, Cyrill- und Athanasiusliturgie) gehen der Ansicht Catergians nach in ihrem Kernstück noch auf Gregor von Nazianz zurück[19], eine Hypothese, die bereits Dashian (der Mtherausgeber) mit einigem Vorbehalt wiedergab[20]. Die Annahme Catergians wird jedoch immerhin in etwa durch die Vergleichsmöglichkeiten mit Homilien, Cantica und Briefen des Gregor von Nazianz abgestützt, und sicher würden sich bei einer systematischen Untersuchung der Werke des Gregor von Nazianz noch weitere Verbindungen herausstellen, wie Rücker zu Recht bereits festgestellt hat[21]. Leider ist das griechische Original aller Liturgien verloren gegangen, nur einige Fragmente scheinen davon noch zu existieren[22].

---

15 Cf. Engberding, *Basileiosliturgie*, S. LXXff.

16 Cf. Catergian-Dashian, S. 168-171.

17 *Ibid.*, S. 217ff, und S. 336-340.

18 *Ibid.*, S. 219 und S. 336-340.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, S. 340 Anm.

21 Cf. A. Rücker, »Denkmäler altarmenischer Meßliturgie IV. Die Anaphora des Patriarchen Kyrillus von Alexandreia«, *Or Chr* 3, Ser. I (1927), S. 144.

22 Cf. Catergian-Dashian, S. 329.

Die zweite Anaphora in diesem »Codex liturgicus«, wie Catergian den kappadokischen Anaphorenkomplex nannte, trägt in der armenischen, handschriftlichen Überlieferung den Namen des Katholikos Sahak des Großen (387-439). Aber weder vom Sprachlichen noch von den chronologischen Indizien her ergibt sich zwingend die Autorschaft des Katholikos Sahak. Bei näherer Analyse der Sprache zeigt sich, daß dem armenischen Kompilator ein griechischer Text vorgelegen haben muß. Außer dieser armenischen Rezension ist keine andere Textgestalt mit der gleichen Benennung bekannt. Catergian wie auch Ferhat, der die Liturgie ins Lateinische übertrug[23], stellten fest, daß sich nicht nur engste Berührungspunkte mit der Basiliusanaphora ergaben, sondern daß die Sahakliturgie an vielen Stellen nur als abweichende Rezension der Basiliusliturgie angesehen werden muß[24]. Aber auch eine weitgehende Übereinstimmung mit den Homilien des Gregor von Nazianz bietet sich an, wie Catergian und Ferhat nachgewiesen haben[25]. So ist anzunehmen, daß beiden — der Basilius- und der Sahakanaphora — eine gemeinsame Quelle zu Grunde liegt, die zu den ältesten Formularen der Kirche von Kaisareia zu rechnen ist. Ferhat stellte darüber hinaus die Parallelstellen der konstantinopolitanischen Basiliusliturgie des 9. Jahrhunderts[26] und die ägyptische Basiliusanaphora übersichtlich zusammen[27].

Von der dritten Anaphora, der sog. Liturgie des Gregor von Nazianz, meint Catergian, daß sie in der Zeit zwischen 373-374 von Gregor selbst verfaßt wurde[28], jedoch ist die Autorschaft Gregors, trotz der auffälligen Übereinstimmung mit seinen Schriften, keineswegs als endgültig gesichert anzusehen. Auch diese Anaphora übersetzte der Mechitarist Ferhat vom Armenischen ins Lateinische, um sie den westlichen Liturgiewissenschaftlern zugänglicher zu machen[29].

Die vierte Anaphora, in der handschriftlichen Tradition dem Cyrill zugeordnet, hat mit der gleichnamigen syrischen und koptischen Liturgie nur die pseudoepigraphische Bezeichnung gemein. Hingegen läßt sie sich

---

[23] Cf. P. Ferhat, »Denkmäler altarmenischer Meßliturgie II. Die angebliche Liturgie des hl. Katholikos Sahak«, *Or Chr*, n. ser. 3 (1913), S. 16-31.

[24] *Ibid.*, S. 16; Catergian-Dashian, S. 220-242.

[25] Folgende Homilien von Gregor von Nazianz wurden herangezogen: 38,10 11,12 37,8 28,31 12,13 32,5 40,18.45 6 25,16 4,52 1,3 16,11 45,15; cf. Ferhat, *op. cit.*

[26] Das heißt den *Codex Barberinus 336*; cf. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896), S. 316ff.

[27] Cf. E. Renaudot, *Liturgiarium Orientalium Collectio* I (Frankfurt 1847), S. 66ff.

[28] Cf. Catergian-Dashian, S. 252; der armenische Text findet sich auf S. 244-254.

[29] Cf. P. Ferhat, »Denkmäler altarmenischer Meßliturgie I. Eine dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebene Liturgie«, *Oriens Chr.*, n. ser. 1 (1911), S. 204-214.

einwandfrei mit der konstantinopolitanischen Basiliusanaphora des 9. Jahrhunderts[30] und mit der ägyptisch-griechischen und der ägyptisch-koptischen Gregoriusliturgie vergleichen[31]. Aber auch eine unverkennbare Affinität mit dem Schrifttum des Gregor von Nazianz ergab sich bei der Erforschung des Textes, worauf Catergian bereits hingewiesen hat[32]. Rücker, der die lateinische Übersetzung besorgte, hat dies in Anlehnung an Catergian weitergeführt[33].

Die fünfte Anaphora, die sog. Athanasiusliturgie[34], setzte sich im Laufe der Zeit dann den anderen Meßfeiern gegenüber durch. Eine englische Ausgabe der heutigen Form liegt bei Brightman vor[35]. Über den eigentlichen Verfasser dieser Anaphora waren sich die Armenier lange Zeit uneinig. Einige Handschriften wiesen sie dem Katholikos Yovhannēs Mandakuni (478-490) zu, jedoch scheint die Athanasiusliturgie im Verband mit den anderen vier kappadokischen Anaphoren von ihm lediglich ins Armenische übertragen und neugeordnet worden zu sein[36]. Catergian nach geht sie wegen ihrer auffälligen Übereinstimmung mit den Homilien von Gregor von Nazianz, wie alle diese Liturgien, auf den Kappadokier selbst zurück. Einen Kommentar zur Athanasiusliturgie erstellte im 10. Jahrhundert der Bischof Chosrov von Andsevac'ik'[37], der wertvolle Rückschlüsse auf die weitere Entwicklung der Athanasiusliturgie zuläßt.

Soweit der kurze Überblick über die Anaphoren der armenischen Kirche; wenden wir uns nun dem Offizium zu.

3. *Der byzantinische Einfluß auf die Tagzeiten der armenischen Kirche nach dem 5. Jahrhundert.*

Wie allgemein bekannt ist, entschied sich Armenien bei den ausgebrochenen christologischen Streitigkeiten gegen die Beschlüsse von Chalkedon. Mehrere Gründe hatten zu dieser allmählichen Loslösung von der Universalkirche geführt. Die entsprechenden Texte waren erstens völlig unzureichend ins Armenische übertragen worden. Weit gewichtiger noch erwies sich jedoch die Tatsache, daß die Rechtgläubigkeit unauflöslich mit

---

[30] Cf. Brightman, S. 322ff.

[31] Cf. Renaudot I, S. 85-115; 22-37.

[32] Cf. Catergian-Dashian, S. 256-267.

[33] Cf. Rücker, »Kyrillus«, S. 143-157.

[34] Cf. Catergian-Dashian, S. 272-299.

[35] Cf. Brightman, S. 412-457.

[36] Cf. Catergian-Dashian, S. 328-329.

[37] Cf. Übersetzung von P. Vetter, *Chosroae Magni episcopi monophysitici explicatio precum missae* (Freiburg 1880).

der politischen und ekklesialen Vormachtstellung der Byzantiner verbunden schien, die Persisch-Armenien immer wieder vergeblich abzuschütteln suchte. Schon von jeher hatte sich von Seiten des persischen Hofes eine rege Opposition gegen jegliche konstantinopolitanische Einflußnahme entfaltet, die sich aus der Unanimität in kirchlichen Angelegenheiten unmittelbar ergeben hätte, um so mehr als Byzanz sich als Hüterin der Orthodoxie verstand. So ist die Loslösung von der allgemeinen Kirche weniger aus einer tatsächlich religiösen Motivierung hervorgegangen, als aus dem Wunsch sich von allen Einmischungsversuchen Konstantinopels zu befreien, freilich geschah dies nicht ohne das eifrige Betreiben der Sassaniden, denen ein großer Teil des armenischen Gebiets unterstand[38].

Das 2. Konzil von Dvin 555, bei dem das monophysitische Glaubensbekenntnis angenommen worden war, war zugleich die Geburtsstunde der nationalen Kirche Armeniens. Der neugewonnenen religiösen Autonomie versuchte das byzantinische Imperium durch mehrere Wiedervereinigungsbestrebungen entgegenzuwirken, insbesondere da das Gebiet von *Armenia maior* strategisch und wirtschaftlich bedeutsam war, um die Vormachtstellung über Asia abzusichern[39]. Zu Beginn des 7. Jahrhunderts brach dann das Sassanidenreich unter dem Ansturm der Sarazenen zusammen, was zunächst zu einer wachsenden Bedeutung der konstantinopolitanischen Politik über die asiatischen Provinzen führte. Weite Landstriche Armeniens gerieten damals wiederum unter den Einfluß des oströmischen Reichs. Um den Annexionsversuchen der Byzantiner zuvorzukommen, verbündeten sich die Armenier mit den Mohammedanern, und im Abkommen von 653/54 erkannten sie die Oberhoheit der Sarazenen an[40].

Nun wird man sich fragen, wie es trotzdem möglich war, daß nicht nur byzantinische Gebetstexte übernommen wurden, sondern der gesamte Grundriß des armenischen Gottesdienstes eine große Ähnlichkeit mit dem konstantinopolitanischen Schema zeigt. Dazu ist zunächst zu sagen, daß es immer wieder starke Gruppen innerhalb der armenischen Hierarchie und bei den Mönchen gab, die sich unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu Persisch-Armenien in ihren Ansichten dem orthodoxen Standpunkt annäherten. So nahmen z. B. die Bischöfe von Vaspurakan, von Tayk und

---

[38] Cf. G. Garitte, *La Narratio de rebus Armeniae* (= CSCO 132, subs. 4, Löwen 1952), S. 102ff; C. Toumanoff, »Christian Caucasia between Byzantium and Iran: New Light from Old Sources«, *Traditio* 10 (1952), S. 134-157; Ormanian, *Church of Armenia*, S. 101; V. Inglisian, »Chalkedon und die armenische Kirche«, in: A. Grillmeier und H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* II (Würzburg 1953), S. 341-417.

[39] Cf. Toumanoff, »Christian Caucasia«, S. 184-186.

[40] *Ibid.*, S. 158-160.

insbesondere die Bischöfe der bedeutendsten Kirchenprovinz Siunik die Dviner Synode, wo es 551 zur offiziellen Verwerfung des Konzils von Chalkedon gekommen war, nicht an[41]. Außerdem war es nicht ungewöhnlich, daß trotz der theologischen Divergenzen Gebete und Hymnen, die mehr oder weniger eindeutig eine entgegengesetzte Doktrin widerspiegelten, in den Gottesdienst Eingang fanden. Man denke nur z. B. an das in seiner Terminologie monophysitisch orientierte ὁ μονογενής innerhalb der byzantinischen Liturgie[42]. Dieser Hymnus bildete, nachdem er von Kaiser Justinian vermutlich im Jahre 535 eingeführt wurde, den Introitusgesang der damaligen konstantinopolitanischen Meßfeier[43]. Auch die Präsanktifikatenliturgie wäre hier zu erwähnen, die wahrscheinlich noch vor dem 7. Jahrhundert von dem damals monophysitischen Antiochien in den byzantinischen Gottesdienst aufgenommen wurde[44]. So überrascht es also nicht sonderlich, daß sich auch in Armenien mit seiner starken Neigung zum Monophysitismus byzantinische Texte und Formen durchsetzen konnten.

Dies soll hier anhand des Abend- und Morgenoffiziums näher erläutert werden.

a. Das Abendoffizium.

Seit dem 6. Jahrhundert hatte sich durch den zunehmenden Einfluß der Mönche die Struktur der gemeindekirchlichen Offizien in allen orientalischen Kirchen erheblich zu wandeln begonnen. Vor dem Lichtrituale[45], dem Psalm 140 (bzw. mehreren Abendpsalmen) und den Fürbitten, dem ursprünglichen Kernstück der Kathedralvesper, wurde nun die numerisch angeordnete Psalmodie der Mönche geschoben. Den genauen Werdegang habe ich bei einer anderen Gelegenheit untersucht[46]. Bei dieser Neuordnung, die allmählich alle orientalischen Kathedraloffizien erfaßte[47], scheint die arme-

---

[41] Cf. Mécérian, *Histoire*, S. 70.

[42] Cf. V. Grumel, »L'auteur et la date de composition du tropaire ὁ μονογενής«, *Echos d'Orient* 22 (1923), S. 398-418.

[43] Cf. G. Winkler, »Der geschichtliche Hintergrund der Präsanktifikatenvesper«, *Or Chr* 56 (1972), S. 203-204.

[44] *Ibid.*

[45] Über das Werden und den Zerfall des Licht-Rituale cf. G. Winkler, »Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens«, *Archiv für Liturgiew.* 16 (1974, in Druck).

[46] *Ibid.*

[47] Das koptische Horologion unterscheidet sich von allen anderen orientalischen Riten; cf. H. Quecke, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (= Publ. de l'Inst. Orient. de Louvain 3, Löwen 1970).

nische Vesper eine Sonderstellung einzunehmen. Hier die wesentlichen Elemente des heutigen Abendoffiziums (*erekoyean žam*):

— Einleitungs-Pss. 54, Vers 17-18, und 85;
— die Abendpsalmen 139, 140 und 141.

1. Lichtrituale (mit einer Oratio, Hymnus, Dankgebete);
2. Der 2. Vers von Ps. 140 (= *Dirigatur oratio mea sicut incensum* ...);
3. Fürbitten[48].

Es fehlt hier offensichtlich die monastische *Psalmodia currens*, die in allen orientalischen Riten die Vesper einleitet. Sollten die Armenier die einstige Fassung des gemeindekirchlichen Abendoffiziums in seinen Grundzügen bis heute beibehalten haben? Auch die Struktur der Lichtfeier läßt auf ein hohes Alter schließen, denn hier ist noch ganz ungebrochen die ursprüngliche Einheit — Gebet, Hymnus mit dem Dank für das Licht — zu ersehen.

Streicht man den ersten Teil, nämlich die Einleitungspsalmen und die Psalmen 139, 140 und 141, so ergibt sich überraschend der Aufbau und die Reihenfolge der Kathedralvesper wie es aus den Quellen des 4. Jahrhunderts hervorgeht: 1. Lichtfeier, 2. Abendpsalm 140 und 3. Fürbitten[49]. Auch fällt bei genauerer Prüfung des Gesamtaufbaus der heutigen armenischen Vesper auf, daß der Psalm 140 zweimal vorkommt; einmal findet er sich bei der Gruppe der Abendpsalmen, dann nochmals — obgleich in reduzierter Form — zwischen dem Lichtrituale und den Fürbitten.

In den liturgischen Büchern ist dem *Dirigatur oratio mea* meist der Terminus »*Messedi*« beigefügt. Diese Bezeichnung dürfte ein Lehnwort aus dem Griechischen (μεσ(σ)ίδιος) sein; in seiner Bedeutung entspricht es dem lateinischen Responsorium und dem byzantinischen Prokeimenon[50]. Deshalb ist zu vermuten, daß das *Dirigatur oratio mea* ... (= Vers 2 von Ps. 140) nichts anderes als das Responsorium des einstmals ganz vorgetragenen Abendpsalms 140 darstellt.

Der vor dem Lichtdank angeführte Psalm 140 (hier in Verbindung mit den Pss. 139 und 141) wurde wahrscheinlich durch äußeren Einfluß in das armenische Abendoffizium aufgenommen, als der eigene Abendpsalm längst zu einem Vers reduziert worden war. Die Brücke zu dieser Vermutung bilden die beiden Eingangspsalmen 54 und 85, die inhaltlich eine gewisse Einheit

---

[48] Cf. *Breviarium Armenium* (Venedig 1908), S. 210-238.

[49] Cf. Winkler, »Kathedralvesper«.

[50] Auch in der Meßliturgie wird der Psalmvortrag vor der Apostel-Lesung als »*Messedi*« bezeichnet, das mit dem byzantinischen Prokeimenon übereinstimmt; cf. *Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church* (New York 1950, Armenisch und Englisch), S. 44.

zeigen, so daß es nahe liegt, hierin eine Verdoppelung des Eingangspsalms zu sehen. Darüber hinaus findet sich in dem Kommentar des Katholikos Yovhannēs von Odsun (Anfang des 8. Jahrhunderts) der bemerkenswerte Hinweis, daß der Psalm 85 vom Katholikos Nerses eingeführt worden sei[51]. Dieser Psalm gehörte also nicht zum Gemeingut der armenischen Vesper; in Konstantinopel leitete er hingegen von jeher das Abendoffizium ein[52]. Deshalb nehme ich an, daß der für die konstantinopolitanische Vesper bezeugte Psalm 85 erst durch den Einfluß von Byzanz in das armenische Offizium übernommen wurde. Möglicherweise haben die Armenier mit dem Psalm 85 auch noch den Abendpsalm 140 von Konstantinopel angenommen und dann zu einer Triade Ps. 139, 140 und 141 erweitert. Die Bildung einer zusätzlichen Dreiergruppe von Psalmen erfolgte bei den Armeniern ebenfalls im Morgenoffizium[53]. So spricht einiges dafür, daß der Psalm 54 den eigentlichen Eingangspsalm der armenischen Vesper bildete, und daß die Verdoppelung des Abendpsalmes 140 erst durch konstantinopolitanischen Einfluß zustande kam, dann aber von den Armeniern eigenständig zu einer, auch von der Auswahl der Psalmen her, ausgewogenen Triade erweitert wurde[54].

Die armenische Vesper besteht also vermutlich aus einer Juxtaposition von zwei Kathedralvespern:

1. der konstantinopolitanischen Abendstunde:
   — Ps. 85;
   — Ps. 140 (dann erweitert von den Armeniern durch die Pss. 139 und 141).

2. das ursprüngliche armenische Abendoffizium:
   — Eingangspsalm 54;

---

[51] Cf. Conybeare, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905), S. 497. Um welchen Katholikos es sich hier handelt, läßt sich nicht mehr genau feststellen. Vielleicht ist damit der Katholikos Nerses II (548-557) gemeint, der den Vorsitz auf der Dviner Synode führte, oder Nerses III (641-661), der kurz vor Yovhannēs von Odsun das Amt innehatte.

[52] Cf. J. Mateos, *Le typicon de la Grande Église* I (= Or. Chr. Analecta 165, Rom 1962), S. XXII.

[53] Als Introitus zu dem heute sog. Orthros trug man früher einmal nur Ps. 3 vor. Die Armenier fügten die Pss. 87, 102, 142 an den Ps. 3 an. Und um eine Symmetrie zu dieser Triade einschließlich dem Ps. 3 zu schaffen, wurden dann in Byzanz noch zwei weitere Psalmen (37 und 62) angeschlossen. So entstand der Hexapsalmos im byz. Orthros. Ursprünglich bildete der Ps. 3 das Invitatorium zum Mitternachtsoffizium, das in fast allen Riten mit dem Morgenoffizium zusammengefügt wurde; cf. *infra*.

[54] Die armenische Vesper wäre also nicht, wie das bisher von Mateos angenommen wurde, zu den von Jerusalem beeinflußten Abendoffizien zu zählen. Da in Jerusalem mehrere Abendpsalmen gesungen wurden, und eine Reihe orientalischer Riten diesen Brauch übernommen hatten, dachte Mateos, daß auch das armenische Abendoffizium von Jerusalem abhängig sei.

— Lichtrituale (Gebet, Hymnus und Dank);
— Abendpsalm 140;
— Fürbitten.

Vielleicht vollzog sich die Gleichgestaltung mit dem konstantinopolitanischen Offizium im ausgehenden 6. oder 7. Jahrhundert. Folgender geschichtlicher Hintergrund würde für diese Annahme sprechen: Durch den politischen und religiösen Druck, der von Seiten der Sassaniden auf die Armenier ausgeübt wurde, flüchteten viele Armenier, darunter der Katholikos Yovhannēs II (557-574) nach Konstantinopel, wo die Armenier dann an der byzantinischen Communio teilnahmen. Darüber hinaus gelang es dem Imperator Maurikios (582-602) ein bedeutendes Gebiet Armeniens den Persern abzuringen. Als überzeugter Anhänger des Konzils von Chalkedon, versuchte er die Beschlüsse dem neuerworbenem Landstrich aufzuzwingen. Auf die Einladung des Imperators antworteten Ende des 6. Jahrhunderts mehr als zwanzig armenische Bischöfe, die sich zu den chalkedonensischen Beschlüssen bekannten. Zu Beginn des 7. Jahrhunderts brach dann mit der Gegenoffensive der Perser eine Verfolgung der Anhänger von Chalkedon aus, doch der Imperator Herakleios bezwang im Jahre 627 die Sassaniden und seine Herrschaft dehnte sich selbst über Syrien und Ägypten aus. Die neugewonnene politische Einheit des Imperiums suchte er nun auch auf eine Einstimmigkeit in der Lehrmeinung auszudehnen. Auf einer armeno-byzantinischen Synode wurde 632 eine gewisse Einigkeit in den divergierenden Ansichten erzielt, die jedoch nicht lange anhalten sollte[55].

Es ist also durchaus möglich, daß Armenien — selbst nachdem es 640 arabische Provinz geworden war und viele Armenier in byzantinisches Territorium flohen — den Aufbau des konstantinopolitanischen Gottesdienstes als normativ empfand. Dafür spricht vielleicht auch der lange Aufenthalt des Katholikos Nerses III (641-661) in Konstantinopel; er galt als hoch gebildet, und in seinen Anschauungen scheint er für alles Griechische sehr empfänglich gewesen zu sein. Auch noch Katholikos Sahak III (677-703) brachte der Lehre von Chalkedon einiges Interesse entgegen[56]. So hatte also im ausgehenden 5. Jahrhundert bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts immer wieder eine starke Verbindung zwischen Armenien und Byzanz bestanden, und in dieser Zeitspanne wäre ein byzantinischer Einfluß auf die armenische Gottesdienstordnung sicherlich denkbar.

---

[55] Cf. Mécérian, *Histoire*, S. 79ff.
[56] *Ibid.*, S. 72-85.

b. Das Morgenoffizium.

Nicht alle Teile des heutigen sogenannten byzantinischen Orthros gehören ursprünglich zum Morgenoffizium. Mateos hat überzeugend nachgewiesen, daß sich der sonntägliche byzantinische Orthros 1. aus dem einstigen Mesonyktikon, 2. einer Kathedralvigil und 3. aus dem eigentlichen Morgengottesdienst zusammensetzt[57].

Die verschiedenen Elemente dieser byzantinischen Horen lassen sich nun im Detail mit dem entsprechenden armenischen Stundengebet vergleichen.

1. *Zum ursprünglichen Mitternachtsoffizium*: Der sog. byzantinische Orthros setzt mit dem einstigen Mesonyktikon, d. h. mit dem Gloria in excelsis und dem Hexapsalmos ein[58]. Der Hexapsalmos besteht aus folgenden Psalmen: 3, 37, 62, 87, 102 und 142. In der armenischen entsprechenden Hore (dem Mitternachtsoffizium) sind ebenfalls die Psalmen 3, 87, 102 und 142 vorgeschrieben[59].

Aus dem Vergleich mit den anderen orientalischen Mitternachtsoffizien ergab sich, daß nur Psalm 3 mit dem vorausgehenden Gloria in excelsis das ursprüngliche Invitatorium zum mitternächtlichen Gottesdienst bildete[60]. An Psalm 3 schlossen die Armenier dann die Triade der Psalmen 87, 102 und 147 an, was sie mit dem ägyptischen und altspanischen Offizium gemein haben[61]. Die Byzantiner fügten in einer späteren Phase, um zwei Dreiergruppen zu erhalten, die Psalmen 37 und 62 ein. Aus dem einfachen Invitatorium, nämlich Gloria in excelsis und Psalm 3, war so im Laufe der Entwicklung der sogenannte Hexapsalmos im byzantinischen Offizium hervorgegangen[62].

2. *Zur Kathedralvigil*: Eine Kathedralvigil unterscheidet sich in folgenden wesentlichen Punkten von einer monastischen Vigil: Bei der Vigil der Mönche, die um Mitternacht oder in den angrenzenden Stunden gefeiert wird, bildet die Meditation anhand der Rezitation des Psalters das Hauptelement dieser Hore. Die Psalmen sind numerisch geordnet und nicht auf

---

[57] Cf. J. Mateos, »Quelques problèmes de l'orthros byzantin«, *Proche Orient Chr.* 11 (1961), S. 17-35 (und S. 201-220).

[58] *Ibid.*

[59] Cf. Conybeare, S. 447.

[60] Cf. J. Mateos, »La vigile cathédrale chez Égérie«, *Or. Chr. Per.* 27 (1961), S. 289-292 und S. 302-312; *Idem.*, »Problèmes«, S. 17-35; *Idem*, »Office de minuit et office du matin chez saint Athanase«, *Or. Chr. Per.* 28 (1962), S. 176-178 (insbesondere S. 177, Anm. 2); A. Baumstark, *Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus* (= Liturgiewiss. Quellen u. Forsch. 32, Münster 1956), S. 91.

[61] Cf. Baumstark, *Nocturna Laus*, S. 91.

[62] Cf. Mateos, »Problèmes«, S. 17-35.

den jeweiligen Festcharakter oder eine bestimmte Tages- bzw. Nachtzeit abgestimmt. Das Kathedraloffizium hingegen ist ein Offizium das für das gläubige Volk gedacht ist, daher auch die Bezeichnung »gemeindekirchliches« oder »Kathedral«-Offizium. Diese Synaxe hat keine *Psalmodia currens*; der Gesang der ausgewählten Psalmen wird jeweils durch einen kurzen Refrain unterbrochen.

In der Vigil der gemeindekirchlichen Tradition wird im Kernstück der Auferstehung des Herrn gedacht[63]. Diese Kathedralvigil hat ihren Ursprung in Jerusalem, von dort aus ist sie dann in allen Kirchen des Ostens und Westens aufgenommen worden. Bei den Byzantinern beginnt jenes Offizium mit den Eulogitaria und den Psalmen 134, 135, 136 bzw. 118, den Hauptbestandteil bildet die Lesung der Auferstehungsperikope, die zwischen ein Prokeimenon und dem Gesangstück *ἀνάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι* eingebettet ist[64]. In Jerusalem fing im 4. Jahrhundert die Kathedralvigil mit 3 Psalmen bzw. Cantica der Schrift an[65]. In einem Rauchfaß wurde Weihrauch für die anschließende, feierliche Verlesung des Auferstehungsberichts vorbereitet. Das Verbrennen wohlriechender Essenzen stellt das Kommen der Myron tragenden Frauen zum Grabe Jesu sinnfällig dar[66]. So wurde der armenischen Kathedralvigil bezeichnenderweise der Name »*Ordo communium precum quae matutina hora ad Filium Dei mulieribus myroferentibus apparentem persolvuntur*« gegeben, und die dabei zu lesende Auferstehungsperikope ist als »*Ordo sancti Evangelii de myroferis lectionis in diebus dominicis*« angezeigt[67]. Vor der Lesung sind dabei mehrere Cantica aus der Schrift vorgeschrieben[68]. Im 8. Jahrhundert waren es am Sonntag nur drei Cantica, wie aus dem Kommentar des Katholikos Yovhannēs von Odsun hervorgeht[69]. Die erste Ode, Dan. 3,26-56 entspricht der siebten im byzantinischen Kanon, die zweite, Dan. 3,57-88 stimmt mit der achten bei den Byzantinern überein, und die dritte bei den Armeniern, das Magnificat (Luk. 1,46-55), korrespondiert mit dem neunten Canticum im heutigen byzantinischen Kanon[70].

Die armenische und byzantinische Kirche haben diese Auferstehungsfeier von allen Riten noch am deutlichsten bewahrt[71].

---

[63] *Ibid.*, S. 201-220; Mateos, »Égérie«, S. 289ff.

[64] Cf. Mateos, »Problèmes«, S. 201-220.

[65] Cf. Mateos, »Égérie«, S. 289.

[66] In der orientalischen Ikonographie wird das Ostergeheimnis meist in dem Bild der drei Frauen am Grabe, oder durch die Höllenfahrt Jesu dargestellt.

[67] Cf. *Breviarium Armenium*, S. 91 und 101.

[68] *Ibid.*, S. 96-99.

[69] Cf. Conybeare, S. 497-498.

[70] Cf. Mateos, »Problèmes«, S. 17-35.

[71] Cf. Mateos, »Égérie«, S. 302-310.

3. *Zum eigentlichen Morgenoffizium*: Die Erwähnung des byzantinischen Kanons (= 9 Cantica aus dem Alten und Neuen Testament)[72] führt uns zum eigentlichen byzantinischen Morgenoffizium, während bei den Armeniern die Cantica die Kathedralvigil (= Myrophorenoffizium) einleiten (cf. Übersicht am Ende des Abschnitts).

Die Psalmen 50 und 148-150, sowie das Gloria in excelsis bilden die ältesten Bestandteile des Morgenoffiziums. Bereits im ausgehenden 4. Jahrhundert sind sie für Kappadokien, Antiochien und Syro-Palästina bezeugt[73].

Um die Fülle des besprochenen Materials besser überblicken zu können, sind die entsprechenden Offizien mit den wesentlichsten Bauelementen in einem Schema vergleichend gegenübergestellt.

Die wichtigsten Bestandteile des heutigen sonntäglichen Morgenoffiziums bei den:

Byzantinern	Armeniern
Der sog. Orthros gliedert sich in:	
1. **ursprüngliches Mesonyktion** Gloria in excelsis Hexapsalmos: 3, 37, 62, 87, 102, 142 *Psalmodia currens*	heutiges Mitternachtsoffizium Pss.: 3, 87, 102, 142 *Psalmodia currens* (Restbestand)
	Morgenstunde bestehend aus:
2. **Kathedralvigil** oder sog. Auferstehungsoffizium Eulogitaria Pss.: 134, 135, 136 bzw. 118 Lesung (Auferstehungsbericht)	a. Myrophoren-Offizium (= **Kathedralvigil**) 5 Cantica: Dan. 3,26-56 Dan. 3,57-88 Luk. 1,46-55 Luk. 1,68-79 Luk. 2,29-32 Lesung (Auferstehungsbericht)

[72] Cf. Mateos, »Problèmes«, S. 17-35; Baumstark, *Nocturna Laus*, S. 178f.

[73] Cf. J. Mateos, »L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce«, OrChr 47 (1963), S. 53-88.

3. **eigentliches Morgenoffizium** Ps. 50 Kanon (= 9 Cantica): Ex. 15,1-19 Deut. 32,1-43 1 Kg. 1,1-10 Hab. 3,1-19 Is. 26,9-20 Jon. 2,3-10 Dan. 3,26-56 Dan. 3,57-88 Luk. 1,46-55 Pss. 148-150 Gloria in excelsis	b. **eigentliches Morgenoffizium** Ps. 50 Pss. 148-150 Gloria in excelsis

Neben dem untersuchten Aufbau der Kathedraloffizien ist auch das armenische Taufrituale in Anlehnung an den byzantinischen Initiationsritus entstanden, und einige Gebete aus dem Begräbnisformular lassen sich ebenfalls mit dem entsprechenden griechischen Text vergleichen[74].

Zum Abschluß möchte ich noch im Anschluß an Catergian-Dashian auf die konstantinopolitanische Einflußnahme innerhalb der Anaphoren zu sprechen kommen, die sich vom 10. Jahrhundert an aufs neue in allen orientalischen Riten, einschließlich dem armenischen Gottesdienst, vollzog.

4. *Die Übersetzung der byzantinischen Liturgieformulare ins Armenische nach dem 10. Jahrhundert.*

Besonders von den griechisch-armenischen Grenzgebieten her durchdrang im ausgehenden 10. Jahrhundert der byzantinische Ritus die bis dahin üblichen Gebräuche Armeniens[75].

Als erstes wäre zu erwähnen, daß die Basiliusliturgie, so wie sie in Konstantinopel im 9. und 10. Jahrhundert gefeiert wurde, um diese Zeit nochmals ins Armenische übersetzt wurde. Diese zweite Übersetzung unterscheidet sich in einigen Punkten wesentlich von der ersten Übertragung, die nach

[74] Cf. Th. Schermann, *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends* (Paderborn 1912), S. 230-231.

[75] Cf. Ormanian, *Church of Armenia*, S. 38.

Catergian-Dashian noch im 5. Jahrhundert erfolgte[76]. Zur detaillierten Information sei dabei wiederum auf die Arbeit von Engberding hingewiesen[77].

Es steht fest, daß im 9. bis etwa Mitte des 11. Jahrhunderts das Meßformular der Basiliusliturgie in Konstantinopel am häufigsten benützt wurde und die Chrysostomusliturgie erst an zweiter Stelle stand. Noch im 10. Jahrhundert trat dann allmählich eine Wende ein und die Chrysostomusanaphora wurde von dieser Zeit an die Hauptliturgie des byzantinischen Ritus[78]. Als die Textgestalt des Chrysostomus an Bedeutung gewonnen hatte, wurde sie ebenfalls unmittelbar darauf in die armenische Kirche aufgenommen. Diese Übertragungen der byzantinischen Meßfeiern zählen nach Meinung Dashians zu den ältesten Übersetzungen der griechischen Formulare[79], was für die Basiliusliturgie ohne Zweifel richtig ist. Bei der Chrysostomusanaphora hingegen ist diese Annahme nicht ganz so abgesichert, seit Jacob sich mit der handschriftlichen Überlieferung der Chrysostomusliturgie auseinandergesetzt hat. Aucher, der die armenische Fassung ins Italienische übersetzte, datierte die armenische Textgestalt in Übereinstimmung mit Dashian in das 9. oder 10. Jahrhundert[80]. Jacob setzt jedoch die Zeit der armenischen Abfassung wegen einiger inneren Kriterien nicht vor das 13. Jahrhundert an[81].

Aber nicht nur die beiden Meßliturgien wurden von der armenischen Kirche übernommen, sondern auch die Präsanktifikatenliturgie. Sie wurde ebenfalls von Dashian mit dem griechischen Original verglichen[82].

In der Zeitspanne vom 11. bis 14. Jahrhundert sind dann auch noch zwei syrische Anaphoren ins Armenische übersetzt worden[83]. Darüber hinaus entstand im gleichen Zeitraum in dem in Kilikien neu errichteten armenischen Königreich eine Übersetzung der lateinischen Messe[84]. Nerses Lambronac'i (1153/54-1198), der sich sehr für die Union mit der römischen Kirche eingesetzt hatte, gilt allgemein als Übersetzer dieser lateinischen Meßliturgie[85].

---

[76] Cf. Catergian Dashian, S. 175, 171-2; der armenische Text: S. 180-216.

[77] *Basileiosliturgie*, LXIV.

[78] Cf. A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome* (Dissertation, Löwen 1968).

[79] Cf. Catergian Dashian, S. 346-347.

[80] Cf. G. Aucher, »La versione armena della liturgia di s. Giovanni Crisostomo«, in: *XPYCOCTOMIKA* (Rom 1908), S. 359ff.

[81] Cf. Jacob, *op. cit.*

[82] Cf. Catergian Dashian, S. 414-429.

[83] Cf. Catergian Dashian, S. 389-411 und S. 435-450; eine lateinische Übersetzung findet sich in *OrChr* 3, Ser. III-IV (1930), S. 56-79 und OrChr, n. ser. 7-8 (1918), S. 1-32.

[84] Cf. Catergian Dashian, S. 451-500.

[85] *Ibid.*, S. 452.

Alle Anaphoren müssen tatsächlich einmal von den Armeniern benützt worden sein, denn in der Handschrift von Lyon (Missale armen. 17 [15]) ist zu Beginn vermerkt, an welchem Tag diese oder jene Anaphora zu zelebrieren sei[86]. Heute jedoch wird nur mehr die Athanasiusliturgie gefeiert.

Dieser erste Überblick über das Werden des armenischen Gottesdienstes möchte lediglich zu einer detaillierteren und systematischen Durchforschung des vielfältigen armenischen Ritus anregen, die möglicherweise auch einmal ein Licht auf die kappadokischen Frühformen und die Weiterentwicklung dieser liturgischen Texte in Byzanz zu werfen vermag, die heute noch im Dunkel liegen.

[86] Diesen Hinweis verdanke ich A. Renoux.

PERSONALIA

Professor Dr. theol. Dr. phil. Joseph Molitor, seit 1965 Herausgeber dieser Zeitschrift, vollendete am 11. Dezember 1973 das 70. Lebensjahr. Seit 1953 ist er mit dem Oriens Christianus aufs engste verbunden, zunächst als Mitglied der Schriftleitung, seit 1956 als Mitherausgeber und schließlich als Herausgeber. Seit über 20 Jahren erscheinen regelmäßig seine wertvollen Beiträge in dieser Zeitschrift und seinen Bemühungen ist es zu verdanken, daß der OrChr wieder einen treuen Stamm kompetenter Mitarbeiter gewinnen konnte.

Geboren wurde Joseph Molitor am 11. Dezember 1903 in Köln. Nach dem Abitur studierte er an der Universität Bonn Philosophie, Katholische Theologie und orientalische Sprachen. Mit der Untersuchung »Byzantinische Troparia und Kontakia in syro-melchitischer Überlieferung« promovierte er am 25. Juli 1930 in Bonn zum Dr. phil. Am 16. Mai 1936 erlangte er, ebenfalls an der Universität Bonn, den Grad eines Dr. theol. mit der Dissertation »Der Paulustext des hl. Ephräm«. In beiden Arbeiten stellte Molitor seine gründliche Kenntnisse in den christl.-orientalischen Sprachen und seine Vertrautheit mit den Problemen orientalischer Liturgie bzw. der biblischen Textkritik unter Beweis. Leider war es Molitor unter den damaligen Verhältnissen nicht möglich, seinen wissenschaftlichen Werdegang mit der angestrebten Habilitation abzuschließen, da er in Konflikt mit den nationalsozialistischen Machthabern geriet, verhaftet und schließlich aus dem Rheinland ausgewiesen wurde. Erst am 19. Dezember 1951 konnte er sich, wieder an der Universität Bonn, an der Kath.-Theol. Fakultät für das Fach »Neues Testament und Kunde des christlichen Orients« habilitieren. Seine Habilitationsschrift »Chanmetifragmente, ein Beitrag zur Textgeschichte der altgeorgischen Bibel« erschien in den folgenden Jahren im OrChr.

Nun konnte sich Molitor ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten widmen, in deren Mittelpunkt immer mehr die Erforschung der georgischen Bibel, besonders des Neuen Testamentes, rückte. Nach mehrjähriger Tätigkeit an der Universität Bonn, zunächst als Privatdozent, ab 1958 als außerplanmäßiger Professor, wurde er am 1. November 1958 als Professor für Neues Testament und Kunde des christlichen Orients an die Philosophisch-Theologische Hochschule Bamberg berufen. Hier wurde er am 1. Januar 1960 zum ordentlichen Professor ernannt und stand 1962-1963 als Rektor an der Spitze dieser Hochschule. Die Emeritierung am 1. April 1970 bedeutete keineswegs das Ende seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Den

Emeritus zog es wieder in seine Heimat zurück, wo er nun in Lohmar-Weegen, seiner Lehrverpflichtungen ledig, weiter seinen Studien lebt.

Neben seiner akademischen Lehrtätigkeit hat Molitor seine ausgedehnten Kenntnisse und seine unermüdliche Arbeitskraft vielfachen wissenschaftlichen Vorhaben zur Verfügung gestellt. Seit 1953 widmet er einen bedeutenden Teil seiner Arbeit dem OrChr. Dem Vetus-Latina-Unternehmen in Kloster Beuron stellt er seit 1956 seine umfassenden Kenntnisse der christlich-orientalischen Sprachen und seine Vertrautheit mit der biblischen Textkritik als Mitarbeiter für die Collationierung der armenischen, georgischen, syrischen und koptischen Bibelübersetzung zur Verfügung. Im Lexikon für Theologie und Kirche, dessen 2. Auflage in 10 Bänden 1957-1965 bei Herder, Freiburg, erschien, betreute er als Fachberater das ausgedehnte Gebiet der Orientalia und steuerte auch selbst zahlreiche einschlägige Artikel bei. Nach dem Tod des um die georgischen Studien hochverdienten P. Michael Tarchnišvili († 1958) wurde Molitor am 7. Januar 1959 mit der Leitung der georgischen Sektion des Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (= CSCO) in Louvain betraut. Im Januar 1960 holte ihn die Revue de Kartvélologie/Bedi Kartlisa in ihren wissenschaftlichen Beirat und konnte nun fast alljährlich einen Beitrag aus seiner Feder veröffentlichen. Wegen seiner Studien auf dem Gebiet der orientalischen Bibelübersetzungen wurde Molitor 1964 als ordentliches Mitglied in die Studiorum Novi Testamenti Societas, Cambridge, aufgenommen. Noch im gleichen Jahr wurde er zum Leiter der Sektion »Christlicher Orient« der Görres-Gesellschaft gewählt. All diese ehrenamtlichen Tätigkeiten hat der Jubilar bis heute beibehalten und widmet ihnen weiterhin einen beträchtlichen Teil seiner Zeit.

Daneben fand Molitor noch Zeit, eine ansehnliche Reihe wissenschaftlicher Arbeiten — Bücher, Artikel und Rezensionen — zu veröffentlichen. Ganz besonders lag ihm dabei die Erforschung der georgischen Bibel am Herzen. Um die Kenntnis und Auswertung dieser Bibelübersetzung weiteren Kreisen zu ermöglichen hat er eine außerordentlich genaue Übersetzungsmethode entwickelt, die es gestattet, Wortwahl und Wortfolge des Georgischen in der lateinischen Übersetzung so getreu wiederzugeben, daß diese Übersetzungen weitgehend das georgische Original ersetzen können. Umfangreiche Teile des georgischen Neuen Testamentes hat Molitor in solchen Übersetzungen im OrChr vorgelegt.

Auf die textgeschichtliche Bedeutung der ältesten georgischen Bibelübersetzungen, besonders die armenischen und syrischen Einflüsse und Spuren des Diatessarons, hat Molitor in seinen Aufsätzen und seiner »Synopsis Latina« mit Nachdruck hingewiesen und seine Beobachtungen mit umfangreichem Belegmaterial erhärtet.

Außerordentlich wichtig und nützlich sind Molitors lexikalische Arbeiten

zur georgischen Bibelübersetzung: Altgeorgisches Glossar (Rom 1952), Glossarium Ibericum (Louvain 1962, 1963), dazu ein Supplementum (Louvain 1965) und Glossarium Latinum-Ibericum-Graecum (Louvain 1967). Das Glossarium Ibericum soll noch mit einem letzten Band abgeschlossen werden, sobald die noch für 1974 zu erhoffende kritische Ausgabe der Paulusbriefe in Tbilissi erscheint. Dann verfügen wir über ein Glossar zum ältesten Text des georgischen Neuen Testamentes wie es für die anderen orientalischen Bibelübersetzungen dringend zu wünschen, aber erst in ferner Zukunft zu erwarten ist. Mit diesem Glossar hat Molitor in geduldiger, entsagungsvoller Arbeit nicht nur für die Erforschung der georgischen Bibelübersetzung, sondern für die georgische Philologie überhaupt ein unschätzbares Hilfsmittel geschaffen, das dem Anfänger das Eindringen in die altgeorgische Sprache wesentlich erleichtert und auch für den Fortgeschrittenen wegen der Analyse der Verbalformen, der griechischen Entsprechungen und der zahlreichen Belegstellen ein unentbehrliches, immer wieder zu Rate gezogenes Instrument wissenschaftlicher Arbeit ist.

So hat der Jubilar in vielen Veröffentlichungen, vor allem auf dem Gebiet der georgischen Bibelübersetzung, eine wahre Pionierarbeit geleistet und unsere Kenntnisse von der georgischen Bibel so beträchtlich erweitert und vertieft, daß sein Name immer ehrenvoll mit diesem Forschungsgebiet verbunden bleiben wird.

Mögen dem Jubilar noch viele Jahre in rüstiger Gesundheit und ungebrochener Schaffenskraft beschieden sein! * »მრავალჟამიერ!«

Julius Aßfalg

* Ein Verzeichnis der wichtigsten Veröffentlichungen von J. Molitor erscheint in Revue de Kartvélologie XXXII (Paris 1974), S. 6-8.

KONGRESSE

1600 JAHRFEIER EPHRÄMS DES SYRERS VOM 14. X. - 20. X. 1973 IN KASLIK/LIBANON

Das erste internationale Symposium der Syrologen in Rom vom 26.-31.10.1972 hatte nicht nur das Ziel, im Einzelnen über den Forschungsstand der verschiedenen christlichen Autoren syrischer Sprache und im Allgemeinen über die Bedeutung der syrischen Kirche zu informieren, es verstand sich gleichzeitig als Prologomena für die 1600 Jahrfeier des bedeutendsten Kirchenlehrers der Syrischen Kirche, Ephräms des Syrers, für das Jahr 1973[1]. So trafen sich auf Einladung der Universität St. Esprit in Kaslik in Zusammenarbeit mit der Universität St. Joseph Mitte Oktober internationale Syrologen in Beirut für 1 Woche, diesmal an einem Ort, der sich ganz speziell der Tradition dieses theologischen Lehrers und mystischen Poeten verpflichtet weiß. Trotz der zum Teil sehr anspruchsvollen Festvorträge namhafter Spezialisten, fühlte sich ein großes Publikum durch die beeindruckende Gestalt Ephräms angezogen. Der einführende Vortrag von B. Outtier OSB/Solesmes über Gestalt und Werk Ephräms stellte sein Bild wie eine faszinierende Macht mit unüberhörbarer Stimme in den Raum. So war es begreiflich, daß ein ständiges Auditorium von 90-120 Personen während der ganzen Gedenkwoche trotz der Nahost-Krise bis zum Schluß gefesselt wurde. Den mehr biographischen Ausführungen von Outtier fügte der Franzose J. M. Fiey O.P., Beirut, eine exzellente historische Skizze über Nisibis und seine ersten Bischöfe an. Vorträge mit systematisch-theologischen Themen folgten wie: *Typologie sacramentaire et baptismale de saint Éphrem*, von G. Abin-Saber, Universität St. Esprit/Kaslik; *L'Eucharistie chez St. Éphrem* von Fr. Graffin/Paris und *Thèmes fondamentaux de la théologie de saint Éphrem* von A. de Halleux/Löwen. Dieser instruktive Vortrag führte meisterhaft in das zentrale Denken Ephräms ein, dessen theologische Berufung sich mit dem kirchlichen Dienst identifizierte. In bestechender Prägnanz zeichnete de Halleux das theologische Engagement Ephräms, das geradezu modern anmutet. Gott, Mensch und Welt sowie ihre heilsgeschichtlichen Beziehungen sind das allgemeine theologische Thema Ephräms. Aber ganz speziell beunruhigt ihn die Zukunft

---

[1] Vgl. M. Schmidt, Die Orientalische Kirche als Brücke zwischen den Kulturen von Ost und West, in: *Münchener Theolog. Zeitschrift* 24 (1973), S. 161-167.

der syrischen Kirche, die sich inmitten der verschiedensten Häresien zu behaupten hatte.

Aufschlußreich waren auch die Vorträge unter dem Thema: Der Einfluß Ephräms auf spätere Jahrhunderte und verschiedene Kulturräume: André Scima, Universität St. Joseph/Beirut: *Saint Éphrem »byzantine«, spiritualité et liturgie.* Isaac Kechichian S.J., *Saint Éphrem dans la littérature arménienne.* Georges Bibawy, *Saint Éphrem dans la liturgie copte.* Boutros Gemayel, Université St. Joseph/Beirut, *Saint Éphrem et la poésie dialectale libanèse.* Margot Schmidt, Universität Regensburg, *Saint Éphrem dans la littérature allemande du moyen âge.* Diese europäische Filiation brachte die größe Überraschung, da sie so gut wie unbekannt war. In drei verschiedenen literarischen Denkmälern wurde der bemerkenswerte Einfluß ephrämschen Sprach- und Gedankengutes aufgezeigt, wobei neben aller traditionsgebundenen, zum Teil wörtlichen Übernahme die je eigenständige Bearbeitung der Autoren das Ideengut Ephräms noch schärfer akzentuierten. Es handelt sich hier um das Drama »Abraham« der Hrotsvitha von Gandersheim, mit dem sie die mittelalterliche Dramendichtung auf einen Höhepunkt geführt hat. Ihre Quelle ist die syrische vita des Abraham Kidunaya, eines Zeitgenossen und Freundes Ephräms. In Otfrids von Weißenburg ahd. Evangeliendichtung aus dem 9. Jh. bekommt das Verkündigungskapitel durch die aus Ephräms Hymnen De Nativitate stammende eingeschobene Szene: Kampf mit dem Teufel, nicht nur eine kunstvoll gestaltete Erweiterung, sondern durch die Einfügung eines einzigen Wortes — ahd. fremidi — eine christologisch-eschatologische Vertiefung, wodurch die Ephräm-Stelle noch plastischer wird. Bei der formalen und bildhaften Ausgestaltung der eschatologischen ahd. Dichtung Muspilli aus dem 9. Jh. liefern die eschatologischen Hymnen und Sermones Ephräms die wesentliche Grundlage und durchbrechen das herrschende legalistische Denken durch seinen geschichtstheologischen Aspekt.

Etwa anschließend fand Ende November 1973 ebenfalls eine Ephräm-Gedenkwoche an der Universität Cambridge/England statt. Besonders interessant war der Vortrag von Sebastian Brock über die Poesie Ephräms, in dem er sich kritisch mit der einschlägigen Forschung auseinandersetzte. Nach Brock muß die isosyllabische Poesie eine lange prähistorische Tradition in Syrien gehabt haben, so daß es keineswegs evident ist, daß Bardesan sie ins Syrische eingeführt hat, wie Hahn, andere und jüngst Dihle es irrtümlich aus Ephräms Stelle in C. Haer. 55 ablesen wollen. Ephräm stellt hier nur fest, daß Bardesan seine Lehren in poetische Formen gebracht habe. So wie bei Sozomenos sei auch die Auffassung von Harmonios, daß Bardesan die Poesie in »die barbarische syrische Sprache« eingeführt habe, nur Ausdruck eines griechischen Chauvinismus. Der zweite Teil des Vortrages

erläuterte Aspekte über den Gebrauch ephrämscher Typologie, die sich zu einer eigenen Kunstform entfaltete, nämlich mit zwei oder mehr chiastisch strukturierten typologischen Formen zu arbeiten, z. B. bei dem Muster *Adam* : *Eva* : *Maria* : *Christus*. Hier werden Adams und Marias geheimnisvolle Präfiguration mit der gebräuchlicheren Typologie : *Adam* : *Christus* und *Eva* : *Maria* parallelisiert.

Alle Vorträge, die hier nicht einzeln vorgeführt werden konnten, erscheinen in einer Fest-Nummer der Zeitschrift : *Parole de l'Orient* 1974 mit einer ausführlichen Ephräm-Bibliographie.

Margot Schmidt

BESPRECHUNGEN

Irfan Shahîd, The Martyrs of Najrân. New Documents, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1971 (= Subsidia Hagiographica, 49). 306 Seiten, XXII S. syrischer Text, 20 Tafeln. BF 900.-

Über die Ereignisse in Südarabien, die im ersten Drittel des 6. Jahrhunderts das Eingreifen der Äthiopier zur Folge hatten und das sabäo-ḥimjarische Reich zu Fall brachten, besaßen wir bis vor kurzem nur Quellen, welche die Vorgänge aus christlicher und (im Anschluß daran) islamischer Sicht darstellten und welche auf Syrisch, Griechisch, Arabisch und Äthiopisch abgefaßt und erhalten geblieben sind. Es sind dies vor allem: Ein fragmentarisches und ohne Titel auf uns gekommenes syrisches Werk, das sein Herausgeber A. Moberg, »Buch der Ḥimjaren« genannt hat; der in der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos wiedergegebene Brief des Simeon von Bēṯ Aršām an Simeon von Gabbūlā; das Martyrium des hl. Ḥāriṯ oder Arethas, von dem neben der griechischen Fassung auch eine auf eine arabische Vorlage zurückgehende äthiopische Version existiert, die in die legendär ausgeschmückte Geschichte der Märtyrer von Nagrān eingearbeitet ist; ferner Notizen im ersten Buch von Prokopios' achtbändigem Werk »Über die Kriege«, das die außenpolitischen Ereignisse während der Regierung Kaiser Justinians I. behandelt, und in der Christlichen Topographie des Kosmas Indikopleustes. Aus dem islamischen Bereich verdienen vor allem genannt zu werden das monumentale Geschichtswerk von aṭ-Ṭabarī (gest. 923) und die uns erhaltenen Schriften des sich mit der Vergangenheit seines Heimatlandes beschäftigenden Südarabers al-Hamdānī (gest. 945). Leider sind uns von seinem zehnbändigen *al-Iklīl* den Neigungen der Araber entsprechend nur die drei von Genealogien handelnden Bücher sowie das achte Buch über Burgen und andere Bauten im Lande der Ḥimjar erhalten. Zu unserem Thema hätte uns besonders das verlorene fünfte Buch interessiert, von dem wir aus einem Inhaltsverzeichnis des Gesamtwerkes wissen, daß es die ḥimjarische Geschichte von den Tagen des As'ad Kāmil, des Abūkarib As'ad der Inschriften, bis zu denen des Ḏū Nuwās behandelt haben soll, also etwa den Zeitraum zwischen den Jahren 400 und 525. Die Quellenlage hat sich aber entscheidend verändert, seit wir nunmehr auch altsüdarabische Texte besitzen, die von der jüdischen Gegenpartei geschrieben wurden und unmittelbar mit den Ereignissen zu tun haben, die zur Verfolgung der ḥimjarischen Christen führten. Bei diesen spätsabäischen Texten zur Geschichte Südarabiens im ersten Viertel des 6. Jahrhunderts handelt es sich um drei relativ lange Felsinschriften aus dem südwestlichen Teil des heutigen Saudi-Arabien. Zwei davon, Ry 507 und 508, wurden im Winter 1951/52 von der Expedition Philby-Ryckmans-Lippens entdeckt, von G. Ryckmans zusammen mit drei weiteren historischen Inschriften ediert[1], von W. Caskel noch einmal bearbeitet[2] und schließlich von J. Ryckmans in den geschichtlichen Zusammenhang gestellt[3]. Die dritte, Ja 1028, wurde ebenfalls schon 1952 von einem amerikanischen Geologen entdeckt, doch erst 14 Jahre später von A. Jamme veröffentlicht, übersetzt und mit einem knappen sprachlichen und sachlichen Kommentar versehen[4]; der Text wurde inzwischen von M. Rodinson erneut behandelt[5].

---

[1] *Inscriptions sud-arabes. Dixième série*, in: *Le Muséon* 66 (1953) 267-317.

[2] *Entdeckungen in Arabien.* Köln und Opladen 1954 (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Heft 30. Abhandlung).

[3] *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle.* Istanbul 1956 (= Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, I).

[4] *Sabaean and Ḥasaean Inscriptions from Saudi Arabia.* Roma 1966 (= Studi Semitici 23) 39-55.

[5] *Sur une nouvelle inscription du règne de Dhoû Nowâs*, in: *Bibliotheca Orientalis* 26 (1969) 26-34.

In dem hier anzuzeigenden Werk von I. Shahîd sind einige wichtige Neuentdeckungen zur Geschichte der Märtyrer von Nagrān durch Edition und Übersetzung bzw. durch ausführliche Mitteilungen zugänglich gemacht worden. Es handelt sich um einen vom Herausgeber in einem in Damaskus aufbewahrten syrischen Kodex entdeckten weiteren Brief, zu welchem auch eine bisher in ihrer Bedeutung nicht erkannte Karšūnī-Version existiert, sowie um die in Handschriften im Katharinen-Kloster auf dem Sinai erhaltenen arabischen Übersetzungen des Martyriums des hl. Arethas und seiner Gefährten. Der neuentdeckte syrische Brief nennt zwar weder den Namen des Verfassers noch den des Adressaten; aber auffallende Ähnlichkeiten in Sprache und Stil zwischen dem alten und dem neuen Brief, der Hinweis auf ein vorangegangenes Sendschreiben und zusätzliche Informationen über die Ereignisse in Nagrān von Leuten, die von dort kamen, machen es so gut wie sicher, daß auch der Verfasser dieses Briefes Simeon von Bēṯ Aršām und der Adressat wahrscheinlich der gleiche Simeon von Gabbūlā ist. Es wäre möglich, daß der Anfang des Briefes mit den Namen nicht erhalten ist, es könnte aber auch sein, daß der Brief aus politischen Vorsichtsmaßnahmen bewußt anonym geschrieben wurde. Auf jeden Fall handelt es sich nicht nur um ein monophysitisches Dokument von beträchtlichem Alter und Wert, das zeigt, daß wir es bei der christlichen Gemeinde in Nagrān ebenfalls mit Monophysiten zu tun haben, sondern darüber hinaus um einen hochbedeutsamen Text für die Geschichte des christlichen Orients, dem auch das Interesse der Sabäisten und Äthiopisten gewiß ist.

a) *Zum neuentdeckten syrischen Brief*

Der Brief berichtet vom Vorgehen des jüdischen Königs gegen die Christen in Ẓafār, in Ḥaḍramaut und in Nagrān, wo die mit Gläubigen angefüllte Kirche niedergebrannt wird. Dann folgen eine Reihe von Einzelmartyrien, so der Elisabeth, der Tahna' und ihrer Töchter und ihrer Magd und des Ḥāriṯ ibn Ka'b, sowie der Vorfall mit dem dreijährigen Kind. Von dem Zeugnis, welches die christlichen Frauen und Mägde von Nagrān für ihren Glauben ablegen und mit dem Tode besiegeln, werden besonders ausführlich die Standhaftigkeit und die Leiden der Magd Māḥiya und der vornehmen Dame Ruhm, ihrer Töchter und ihrer Enkelin beschrieben. Nach der Schilderung des Martyriums des 'Urābī, des Abraham, der als »Sohn des Bundes« bezeichnet wird, und eines achtjährigen Knaben folgen die Ermahnungen und Bitten des Briefschreibers. Am Schluß werden die Namen derjenigen Kleriker von Nagrān verzeichnet, die als Blutzeugen Christi starben.

Am Anfang des Briefes wird berichtet, wie der jüdische König bei seinem Regierungsbeginn in die verschiedenen Gegenden seines Reiches Boten mit Einladungen sandte. Es werden genannt Ḥaḍramaut, *śb'*, *ḥzb'*, *dyrydn*, *tymnt* und Nagrān. *śb'* ist natürlich Saba', dessen Kernland um Mārib lag, und nicht etwa Šibām. Da sich ein Ortsname *ḥzb'* nicht nachweisen läßt, wäre eine Emendation zu *ḥrb'* immerhin möglich, worin man dann Ḥarīb erkennen könnte. Es wäre aber auch denkbar, daß mit *ḥzb'* das in Südarabien stationierte äthiopische Heer gemeint sein könnte, das durch das äthiopische Wort *ḥəzb* bezeichnet wird, dessen Pluralform auch in sabäischen Inschriften bezeugt ist. Man vergleiche hierzu die *'ḥzb/ḥbšt*, die »Heerscharen Abessiniens«, in Ja 574,5; 576,3; 577,3.10 und 585,16/16, sowie die *aḥzāb* des Negus in dem zuerst bekanntgewordenen Fragment der äthiopischen Inschrift aus Mārib (DJE 3,4.8.13)[6]. Von den beiden Möglichkeiten, die für die Identifizierung von *tymnt* vorgeschlagen wurden, scheidet die erste aus, und zwar nicht allein aus sprachlichen Gründen, sondern auch deswegen, weil Timna', die einstige qatabānische Hauptstadt, bereits einige Jahrhunderte von der politischen Karte Südarabiens verschwunden war und wohl auch als Ortsname damals längst nicht mehr existierte.

---

[6] W. W. Müller, in: *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik* 1 (1972) 72.

Für die Gleichsetzung mit *ymnt*, Yamnat, sehe ich dagegen keine Schwierigkeiten, denn wenn südarabisch *ymn*, Yaman, gleich syrisch *taimnā* »Süden« ist, so könnte man in *tymnt* eine aramaisierte Form von *ymnt* annehmen.

Man ist versucht, in den sechs Regionen, nach denen der jüdische König bei seinem Herrschaftsantritt Aufforderungen (wohl an die *aqwāl*) schickte, zu ihm zu kommen, die sechs Teile des ḥimjarischen Reiches zu erkennen, die seit Abūkarib As'ad bis zu Yūsufs Vorgänger in der Titulatur der Könige genannt wurden: Saba', Ḏū Raidān, Ḥaḍramaut, Yamnat (Yamanāt), Ṭaud (Hochland) und Tihāma. Nur ist im syrischen Text die Reihenfolge eine andere: *ḥṣrmwt* (Ḥaḍramaut), *šb'* (Saba'), *ḥzb'* (die vorwiegend in der Tihāma, d. h. in der jemenitischen Küstenebene, stationierten äthiopischen Truppen; man vergleiche schon CIH 314,14, wo von den *'ḥzb/ḥbšt/bn/...shrtn*, aus Sahratān, d. h. dem »Westland«, nämlich der jemenitischen Küstenebene, die Rede ist), *dyrydn* (Ḏī Raidān als Name der nach ihrer Stammburg in Ẓafār benannten Ḥimjarendynastie und ihres Kernlandes), *tymnt* (wahrscheinlich die äußerste Südwestecke der Arabischen Halbinsel) und *nygrn* (Nagrān als Zentrum des nordjemenitischen Hochlandes). Der Ort, wohin Yūsuf die Fürsten aus dem Reich zu kommen auffordert, kann nicht lokalisiert werden; das *dy'ryrn* des syrischen Textes ist sicherlich nicht Ḏī Raidān.

Auf Grund der Bemerkungen auf S. 66 des Kommentars, daß altsüdarabisch *ḥrb* bzw. *ḏrydn* gewöhnlich Ḥarīb bzw. Ḏū Raidān umschrieben würden, könnte man meinen, daß es sich nur um eine von mehreren möglichen Transkriptionen handle; dem ist aber nicht so, denn beide Ortsnamen sind in der Tradition und im heutigen Sprachgebrauch in den Formen Ḥarīb bzw. (Ḏū) Raidān bezeugt. Die Schreibung *nygrn* für Nagrān setzt eine Aussprachevariante Negrān voraus, die auch durch die Form *Νεγράν* im *Martyrium Arethae* und in der *Vita S. Gregentii* gestützt wird. Desgleichen läßt die konstante Schreibung *ṭypr* für Ẓafār wohl auch eine Aussprache Ẓefār vermuten; auch hier hat die *Vita S. Gregentii* *Τεφάρ* für sonstiges *Ταφάρ*. Auf S. 66 ist in der Wiedergabe dieses Namens in altsüdarabischen Buchstaben *zfr* (statt *yfr*) zu lesen.

II A 11: Der erste Bestandteil des Namens *kwnb br mwhwb'*, dessen Träger aus al-Ḥīra stammt, ist vielleicht zu *kw'yb* zu emendieren; das ergäbe den nordarabischen Namen Ku'aib ibn Mauhūb. Auch Ḥāriṭ ibn Ka'b ist im syrischen Text IV B 3 *ḥrt br knb* geschrieben. Bei ihm dürfte es sich ebenfalls um einen Araber aus al-Ḥīra handeln, genauso wie der in der sabäischen Inschrift Ja 660,11/12 genannte *ḥrṯn/bn/k'bm*, Ḥāriṯān bin Ka'bim, ein Nordaraber ist.

VI A 15 wird eine Sippe (*šarbṯā*) *gw*, Gaww, genannt, die noch einmal VIII B 38 und C 35 als *dgw* erwähnt wird, woraus man ein sonst nicht bezeugtes sabäisches Ḏū Gaww rekonstruieren darf. Im Kommentar auf S. 83 möchte Shahîd diese Familie mit einem ostarabischen Ortsnamen zusammenbringen, vermerkt aber auf S. 95, daß es sich wohl um eine alteingesessene Sippe von Nagrān handelt. Wahrscheinlich lebt dieser Sippenname weiter im Namen des Ortes al-Ǧaww südlich des Wādī Qanaunā an der späteren Pilgerstraße von Ṣan'ā' nach Mekka (al-Hamdānī, *Ṣifat Ǧazīrat al-'Arab*, ed. D. H. Müller, S. 188,4).

VI C 22 u. ö. Das in diesem syrischen Text zum ersten Mal bezeugte Nomen **gaḥsānā* ist durch »robber« annähernd richtig wiedergegeben, obwohl es natürlich nicht von *gaisā* abzuleiten ist, sondern von einer Wurzel **gḥs*, der arabisch *ǧaḥaša* »kratzen« entspricht; *gaḥsānā* ist somit wörtlich »einer, der (zusammen)kratzt«. Eine weitere bemerkenswerte Form bietet das bisher singuläre *'sny'*, 'Assānāyē (IX B 43) für die Ghassāniden.

Auf S. 94 argumentiert Shahîd zu VIII B 5/6 vorsichtig, daß die Bezeichnung des Ma'dīkarib als König, der vor Yūsuf regiert habe, nicht bedeuten müsse, daß er unmittelbar vor ihm an der Herrschaft war. In der Tat sprechen die Fragmente DJE 1+2, Zeile 17, der äthiopischen Inschrift aus Mārib von einem abgesetzten König der Ḥimjar, von dessen Name man allerdings lediglich weiß, daß er auf *-n'əl* endigte, somit nicht Ma'dīkarib gelautet haben kann.

IX A 31 werden die Märtyrer als *barbrāyē* »Barbaren« bezeichnet. Shahîd verweist in seinem Kommentar auf S. 98 auf zwei weitere Stellen, eine im Buch der Ḥimjaren (55 b), die andere

im Hymnus des Johannes Psaltes auf die ḥimjarischen Märtyrer, wo dieser Terminus ebenfalls für die Araber gebraucht wird, und ist sich nicht im klaren, ob *barbrāyē* im pejorativen Sinn zu verstehen ist oder nur auf solche angewandt wird, die außerhalb der Grenzen des *Imperium Romanum* leben. Der Ausdruck ist aber keine Herabsetzung, sondern meint nur Leute, die eine unverständliche Sprache reden; zur damaligen Zeit wurde er geradezu synonym für »Araber, arabisch« verwendet[7].

II B schwört der jüdische König den Einwohnern von Nagrān bei der Thora, den Gesetzestafeln des Mose, der Bundeslade und beim Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, daß er ihnen kein Leid antun würde, wenn sie die Stadt freiwillig übergäben. Tatsächlich ist der Schwur bei der Bundeslade sehr auffallend, wozu sich von anderswoher keine Parallele beibringen läßt. F. Altheim und Ruth Stiehl[8] haben nun, da ein ähnlicher Schwur im Buch der Ḥimjaren (7 a) der äthiopischen Besatzung von Ẓafār gegenüber geleistet wird, die Ansicht vertreten, Yūsuf habe die Bundeslade in seinen Eid miteinbezogen, weil sie schon damals bei den christlichen Äthiopiern einen hervorragenden Platz im Kult eingenommen haben müsse. An der Stelle in unserem Brief steht der König nicht Äthiopiern, sondern den Christen von Nagrān gegenüber. Die Frage, die sich stellt, ist nicht, welche Rolle die Bundeslade bei den Äthiopiern spielte, sondern welche besondere Bedeutung ihr bei den südarabischen Juden zukam.

Es ließen sich noch eine ganze Reihe interessanter Beobachtungen zu Text und Inhalt des neuentdeckten syrischen Briefes machen. III B 42 wird ein Wildkamel (*gamlā ba'rīrāyā*) erwähnt, woraus man vielleicht schließen kann, daß es damals noch eine Wildform des Dromedars auf der Arabischen Halbinsel gab. III C findet sich die Beschreibung eines Begräbnisritus. Das Beispiel der Ruhm VII B zeigt, daß Frauen vornehmen Standes in Nagrān verschleiert gingen und ihre Schätze und ihren Schmuck nur weiblichen Besuchern zeigen konnten. Wenn VIII A berichtet wird, daß das Blut von hingerichteten Mädchen ihrer Mutter bzw. ihrer Großmutter in den Mund gegossen wurde, so soll wohl dadurch gesagt werden, daß man die Frau wider ihren Willen zwingen wollte, gegen ein Tabu zu verstoßen und etwas Verabscheuungswürdiges zu begehen.

Bei den *Corrigenda* auf Seite II sind noch folgende Kleinigkeiten nachzutragen: VII C 25 ist *dnytwn* zu lesen (statt *dnytwn*), VIII C 7 ist das *w'mrw* des Textes in den Singular zu verbessern, VIII C 25 ist in der Ergänzung *mlkyhwn* in *mlkhwn* zu berichtigen, und IX C 5 ist *mk'yl* zu lesen (statt *m''yl*). S. 46 findet sich zweimal die Transliteration *mbbwg* statt *mbwg* für den Ortsnamen Mabbūg.

b) *Zur Sprache und zum Onomastikon von Nagrān*

Wenn die aus Nagrān kommenden Nachrichten nicht auf syrisch übermittelt wurden, so müssen sie in einer Sprache der Arabischen Halbinsel geschrieben gewesen sein, d. h. entweder auf sabäisch oder auf arabisch. Shahîd argumentiert, daß es nicht Sabäisch gewesen sein kann, sondern Arabisch gewesen sein müsse, und in der Tat ist dies eine seiner Hauptthesen, die das ganze Buch durchzieht und der er auch auf den Seiten 242-250 einen eigenen Abschnitt unter dem Titel »The Najrânite Language« gewidmet hat. Nach seiner Ansicht war Nagrān zumindest im 6. Jahrhundert eine arabische Stadt geworden, deren Einwohner sich als Umgangssprache des Arabischen, d. h. des Nordarabischen im Gegensatz zum Südarabischen, bedienten. Der arabische Charakter von Nagrān bedürfe keines Beweises, sondern spiegle sich im Onomastikon seiner Märtyrer wider, das eindeutig zum Nordarabischen und nicht zum Sabäischen gehöre. J. Halévy, E. Pereira und A. Moberg hält er vor, daß sie unter der falschen Voraussetzung

---

[7] M. A. Kugener, *Sur l'emploi en Syrie, au VI^e siècle de notre ère, du mot »barbare« dans le sens de »arabe«*, in: *OrChr* 7 (1907) 408-412.

[8] *Christentum am Roten Meer.* Band I. Berlin 1971, S. 454f.

gearbeitet hätten, Nagrān sei sabäischsprachig gewesen. Vor allem wird Moberg der Vorwurf gemacht, daß er stets versucht habe, zu Namen, die sich deutlich erkennbar als nordarabisch ausweisen, südarabische Entsprechungen zu finden, um zu beweisen, daß es sich höchstwahrscheinlich doch um sabäische Namen handle. Zwar gibt Shahîd zu, daß man in Nagrān auch Sabäisch verstand und daß auch das Onomastikon südarabischen Einfluß erkennen lasse; aber dieser Einfluß beschränke sich auf einige wenige, meist theophore Namen, in der überwältigenden Mehrzahl seien die Namen von Nagrān nordarabisch. Wenn die Einwohner von Nagrān trotzdem als Ḥimjaren bezeichnet werden, so sei dies nur ein politischer Terminus, mit dem zum Ausdruck gebracht werden solle, daß Nagrān zum ḥimjarischen Reich gehört.

Im folgenden soll gezeigt werden, daß die Argumente, die Shahîd für seine These vom angeblich arabischsprachigen Charakter von Nagrān anführt, nicht stichhaltig sind. Im syrischen Brief ist IX A 13/14 von *ktīḇāṯā ḏaḇsefrā negrānāyā* die Rede; das wird auf S. 62 durch »Dokumente in nağrānischer Sprache" übersetzt. Zwar wird diese Wiedergabe auf S. 245 etwas berichtigt, indem gesagt wird, *sefrā* bezeichne die geschriebene, nicht die gesprochene Sprache, aber mit dem obigen Ausdruck sind wohl eindeutig »Briefe in nagrānischer Schrift« gemeint. Was für eine Art von Schrift dies gewesen ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Sicherlich war es nicht die altsüdarabische Schrift, in welcher die Inschriften in den Stein gemeißelt wurden, sondern eher eine Kursivschrift, etwa von der Art, wie sie in jüngster Zeit auf zwei Holzstäben entdeckt wurde, deren Text allerdings noch der Entzifferung harrt[9].

Als weitere Beweise für das Arabische in Nagrān werden einheimische Wörter herangezogen, die im syrischen Brief erklärt werden. Ein Ort, an welchem viele Märtyrer ihr Leben lassen mußten, wird VI A 1.43, VII A 10 und VIII B 22 *lwdy'* geschrieben und durch *naḥlā* »Tal« erklärt. Es besteht kein Zweifel, daß darin arabisch *wādī* oder sabäisch *wdyn* (CIH 540,9.25; Ry 509,4/5) zu sehen ist. Gibt das *l* in der syrischen Schreibweise den Artikel wieder, so muß man freilich annehmen, daß die Form arabisch ist. Aber diese Form, die so, wie sie überliefert ist, wahrscheinlich verderbt ist, läßt sich nicht ganz befriedigend erklären; verbirgt sich dahinter al-Wādiyān »die beiden Wādīs« (S. 82), so vermißt man das *n*, soll es Wādiyā (Nağrān), »die beiden Wādīs (von Nağrān)« sein, so ist das *l* fehl am Platz. Das Martyrium des hl. Arethas hat für diesen Ortsnamen *'Οβεδιανός*; das ließe sich gut als determinierte sabäische Form eines Diminutivplurals vom Typ *ufai'il* erklären, also **uwaidiy-ān* »die kleinen Wādīs, die Tälchen«. *'t'lh* VII A 4 wird durch syrisch *bīnā* erklärt, das ist die »Tamariske«. Shahîd meint auf S. 90, daß dies arabisch *aṯala* sein müsse (nach dem Klassisch-Arabischen müßte es *aṯla* sein), und die Stelle mit dem markanten Baum den Bewohnern von Nagrān unter dem Namen al-Aṯala bekannt gewesen sein dürfte; aber das ist durch nichts bewiesen. Das aus der syrischen Schreibweise zu erschließende *'ṯl* kann ebensogut oder noch eher ein sabäisches Wort sein, denn das Kollektivum *'ṯl* »Tamarisken« ist tatsächlich bezeugt (RES 4646,9.13).

Shahîd hält das Onomastikon für den stärksten Beweis für die Zugehörigkeit Nagrāns zum in ethnischer und sprachlicher Hinsicht nordarabischen Teil der Arabischen Halbinsel. Den Beweis im einzelnen bleibt er freilich schuldig. Sehen wir uns die im syrischen Brief vorkommenden Namen, soweit wir sie nicht schon in anderem Zusammenhang erwähnt haben, einmal der Reihe nach an. *'bd'lh* (II A 9) begegnet als *'bdlh* auch schon im Minäischen (RES 3828) und in sabäischen Graffiti aus dem südlichen Saudi-Arabien; durch die Umschrift 'Abdallāh soll schon der Eindruck erweckt werden, als ob es sich um einen nordarabischen Namen handle; der Name ist aber sicherlich 'Abdilāh zu vokalisieren. *mlk* (II A 9) ist als *mlkm*, Mālikum,

---

[9] M. A. Ghul, *Inscriptions in Cursive South Arabian Script.* Paper given at the Seminar for Arabian Studies — 1972 Meeting (s. *Proceedings of the Sixth Seminar for Arabian Studies held at the Institute of Archaeology, London 27th and 28th September 1972.* London 1973, Verzeichnis der gehaltenen Referate).

oftmals im Sabäischen belegt. II B 14 steht die merkwürdige Nisbenform *'nṭywkyn'*, Anṭiyokīyānā, statt regulärem syrischen Anṭiyokāyā »Antiochener«; die Abweichung von der Regel ist dadurch zu erklären, daß wir bei der ersteren eine sabäische Nisbe vor uns haben, die analog zu Formen wie etwa *sb'yn, saba'īyān* »Sabäer« (Ry 507,12), oder *ḥbšyn, ḥabašīyān* »Äthiopier« (Ja 577,12) gebildet wurde. Der Priester namens *w'yl*, Wā'il (II B 16) stammt aus Ḥaḍramaut; in den ḥaḍramitischen Inschriften begegnet dieser Name, *w'lm*, etwa ein halbes dutzendmal, ebenso in den sabäischen Texten. Der weibliche Eigenname *thn'*, Tahna' (III C 44) ist nicht, wie S. 73 gesagt wird, von einer Wurzel *hny* gebildet, sondern von der Wurzel *hn'*; man vergleiche qatabānisch *yhn'*, Yahna' (RES 3566,34; Graf 7,1/2) und sabäisch *thn'm*, Tahna'um (RES 4942), was genau unserem Namen entspricht. Zum weiblichen Eigennamen *'wmh* (IV A 1) könnte man vielleicht den ebenfalls weiblichen sabäischen Namen *'mt* (Fa 101,1/2) stellen. Zum *nomen femininum ḥdyh* (IV A 5), das der Herausgeber Ḥuḍayya vokalisiert, vermag ich keine Parallele aus dem Südarabischen beizubringen; vielleicht ist es aber der gleiche Name, der im ḥaḍramitischen Ortsnamen Ḥiḍya (Hamdānī, *Ṣifa*, S. 87,1) vorliegt. Der weibliche Eigenname *rhwm* (VI A 13) ist sicherlich in *rwhm*, Ruhm, zu berichtigen; man vergleiche die Ruhm von den nordjemenitischen Bakīl (Hamdānī, *Ṣifa*, S. 112,12). Die im anderen syrischen Brief und im Buch der Ḥimjaren belegte Variante *rwhmy* gibt eine südarabische Diminutivform Ruhāmī wieder (vgl. etwa Ḫuzā'ī bei al-Hamdānī, *Südarabisches Muštabih*, ed. O. Löfgren, nr. 942, und Ḍubā'ī, *ebd.*, nr. 943), was nordarabischem Ruhaima entspricht, der Form, unter welcher diese Märtyrerin in islamischen Quellen genannt wird. Zu *'zm'*, Azma' (VI A 14) vergleiche man al-Azma' von den um das nordjemenitische Ṣa'da ansässigen Ḫaulān, dessen Genealogie bei al-Hamdānī angeführt wird (*Iklīl*, I, ed. O. Löfgren, S. 132,8-15). Der weibliche Eigenname *m'ḥy'*, Māḥiya (VI A 49) ist ebenfalls im Sabäischen als *nomen femininum mḥyt*, Māḥiyat (Fa 76,3), belegt. Der König *m'dwkrm* (VIII B 5) ist identisch mit dem inschriftlich genannten König Ma'dīkarib Ya'fur (Ry 446,1/2; Ry 510,1). VIII B 37 begegnet der Name *'rby*, den Shahîd 'Arabiy vokalisiert; das würde bedeuten, daß jener Mann eine Nisbe trug, die ihn als Nordaraber auswies, was aber nur dann verständlich wäre, wenn die Masse der Bevölkerung von Nagrān keine (Nord)araber waren, so wie in der minäischen Inschrift Gl 996,3 eine aus Qedar stammende Frau als *'rbyt*, 'Arabīyat, d. h. »Araberin«, bezeichnet wird. Wahrscheinlicher ist aber die Lesung 'Urābī (Iklīl, II, S. 37,6), ein Name, der auch in der sabäischen Inschrift Ja 408 e als *'rby* bezeugt ist. Den Namen *ddyl* (VIII B 37) möchte der Herausgeber Ḏuhl lesen, weil in der Liste der Märtyrer im Buch der Ḥimjaren öfters ein Ḏuhl begegnet (auch im Sabäischen und Ḥaḍramitischen als *ḏhlm* bezeugt); viel eher und ohne Emendation scheint aber der Name *dd'l*, Dād'il, vorzuliegen, der ebenfalls im Sabäischen und Ḥaḍramitischen öfters belegt ist. Auch der Name Mu'āwiya, *m'wy'* (VIII C 1 und IX C 15, dort neben *m'wyh*), läßt sich in spätsabäischen Inschriften aus dem südlichen Saudi-Arabien (Ry 515,1; Ph 115) nachweisen. Die VIII C 2 erwähnte Sippe *dyqbwl* geht auf ein sabäisches Ḏū Yaqbul zurück. Damit wird, wie schon Shahîd auf S. 95 bemerkt hat, die Vokalisation von sabäisch *yqbl* als Yaqbul bestätigt. Als *cognomen* begegnet er in *šrḥ'l/yqbl*, Šaraḥ'il Yaqbul (RES 4069,1; Ry 508,1; Ja 1028,6), dem Namen eines Zeitgenossen der hier behandelten Ereignisse. Der Name *mzn* (IX C 12) ist auch aus der Zeit Abrahas belegt (CIH 541,23) und wohl Māzin zu vokalisieren (nach Hamdānī, *Muštabih*, nr. 634). Auch *šlmn* (IX C 16) läßt sich als *slmn* häufig im Sabäischen nachweisen, wobei unentschieden bleiben muß, ob Salmān oder Salāmān zu vokalisieren ist, da beide Formen in der südarabischen Tradition überliefert sind. Für die Namen *byṣr* (Baiṣar, Biṣr?; V B 47) und *thwnh* (Ṯaḥūna?; IX C 16) lassen sich weder im Südarabischen noch im Nordarabischen Parallelen finden, *qyws* (IX C 16) soll gewiß Qais sein (das auch im Minäischen belegt ist), und *gndl'*, Gandal (V B 35) ist vielleicht, wie Shahîd auf S. 79 bemerkt, die arabische (oder besser die sabäische) Übersetzung von griechisch *Πέτρος* oder syrisch Kēfā. Unberücksichtigt blieben bisher bei unserer Aufzählung natürlich die biblischen Namen oder Namen

von Heiligen, die vorwiegend von Klerikern getragen wurden: *srgys*, Sergios (IX B 47), *gbr'yl*, Gabriel (IX C 1), *'ly'*, Elia (IX C 2), *'brhm*, Abraham (IX C 7), *ḥnny'*, Ḥănanyā (IX C 9), *šlmwn*, Salomon (IX C 10), *mwš'*, Mose (IX C 11) und der weibliche Name *'lyšb'*, Elišăba' (III A 31). Namen, die von Äthiopiern getragen wurden, sind *'b'bwt* (II A 25) und *ywnn* (IX C 10). Zu ersterem vergleiche man amharische Eigennamen wie Abbăbăč, Abăba oder Abbăbă, der zweite ist nicht Jonas (das wäre äthiopisch Yōnās), sondern wohl Yāwānān »der Grieche«, wie äthiopisch Yōnānī bzw. Yōnānāwī, die ebenfalls als Eigennamen belegt sind. Abschließend sei noch eine Bemerkung zu einem Ortsnamen angebracht. Shahîd argumentiert auf S. 245, die Schreibung *dyrydn*, Ḏī Raidān, zeige, daß die Vorlage des Syrischen eine arabische gewesen sein müsse, weil im Sabäischen die erste Silbe des Namens nur *ḏ* geschrieben wurde. Niemand wird aber behaupten wollen, daß die Vorlagen der Schreibungen *nygrn* und *ṭypr* ebenfalls ein *yā'* enthielten; das *Yōḏ* im Syrischen diente nur dem Zweck, die Vokale *i*/*ī* oder *e*/*ē* anzudeuten.

Es geht mir nicht darum, nordarabischen Einfluß in Nagrān rundweg abzustreiten, sondern es geht mir um den Nachweis, daß die Bevölkerung von Nagrān auch in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts in ihrer überwiegenden Mehrzahl noch sabäisch und damit sabäischsprachig war. Würde man die zahlreichen Eigennamen untersuchen, die das Buch der Ḥimjaren enthält, so ließe sich für die meisten der Nachweis ihrer altsüdarabischen Herkunft noch viel leichter erbringen als vor einem halben Jahrhundert, weil wir heute ein Mehrfaches an sabäischem Textmaterial besitzen als Moberg seinerzeit zur Verfügung stand. So zeigen, um nur ein Beispiel anzuführen, die im Buch der Ḥimjaren 25 a belegten Namen Aḥmam und Azmam, daß sie nach den Regeln der sabäischen Grammatik gebildet sind, da die arabischen Elativformen von Wurzeln *mediae geminatae* Aḥamm und Azamm lauten müßten. Wäre Nagrān damals bereits arabischsprachig gewesen, so würde man auch erwarten, arabische Schriftdenkmäler aus vorislamischer Zeit zu finden; doch dem ist nicht so, vielmehr sind alle bisher bekanntgewordenen Graffiti aus der Umgebung der Stadt sabäisch. Ein deutlicher Hinweis auf die Sprache von Nagrān scheint bisher übersehen worden zu sein. In der Vita S. Gregentii wird nämlich berichtet, daß die Boten von König Yūsuf (Ḏū Nuwās) zu den Leuten von Nagrān in deren Umgangssprache redeten, und das war die *'Ομηρίτης διάλεκτος*, die ḥimjarische, d. h. sabäische Sprechweise.

c) *Zum Werk und zur Person von Simeon von Bēṯ Aršām*

Das dritte Kapitel von I. Shahîds Buch betitelt sich *Arshamiana* (S. 113-179) und beschäftigt sich mit dem Leben und den Schriften des Simeon von Bēṯ Aršām. Der Verfasser zeichnet anschaulich Person und Werk des Simeon nach seiner Vita, wie sie in der Geschichte der orientalischen Heiligen des Johannes von Ephesos enthalten ist. Simeon, der den Beinamen »persischer Disputator« trug und dessen Leben bis hin zu seiner Kerkerhaft zahlreiche Parallelen zu dem des Apostels Paulus aufweist, war ein unermüdlicher Kämpfer für den Monophysitismus, den er in seinen Schriften und besonders auf seinen zahlreichen Reisen propagierte.

Es ist verständlich, daß manche Auffassungen, die von I. Guidi bei der Edition des ersten Briefes geäußert wurden, sich heute nicht mehr vertreten lassen, da inzwischen zahlreiche neue Dokumente zur Geschichte der Märtyrer von Nagrān hinzugekommen sind. Beide Briefe haben keinen hagiographischen Charakter im strengen Sinn des Wortes. Sie sind vor der äthiopischen Invasion von Kaleb/Ella Aṣbeḥā geschrieben worden und beruhen auf schriftlichen Quellen und mündlichen Berichten von christlichen Augenzeugen aus Nagrān. Die Untersuchung Shahîds befaßt sich besonders mit dem zusätzlichen Material, das der neue Brief enthält, und bietet es aufgearbeitet mit den aus dem ersten Brief bekannten Fakten dar.

Schon früher hat Shahîd nachgewiesen, daß der Autor des Buches der Ḥimjaren, das man vielleicht besser Akten der ḥimjarischen Märtyrer nennen sollte, höchstwahrscheinlich ebenfalls Simeon von Bēṯ Aršām gewesen ist. Das bestätigt wohl auch eine Stelle in der Chronik von

Michael dem Syrer (ed. Chabot, IV, S. 273), wo bei der Erwähnung der ḥimjarischen Christen gesagt wird, daß Simeon ihr Martyrium und ihre Geschichte erzählt habe. Vielleicht hat er sogar Südarabien und die christliche Martyropolis Nagrān selbst besucht. Das Buch der Ḥimjaren, das von Simeon gegen Ende seines Lebens verfaßt worden sein muß, besteht aus zwei deutlich voneinander geschiedenen Teilen, einmal aus *Himyaritica*, d. h. den Märtyrerakten, und zum anderen aus *Aethiopica*, dem Bericht über die äthiopischen Unternehmungen in Südarabien; die Informanten waren südarabische Kleriker und christliche Soldaten, die am ḥimjarisch-äthiopischen Krieg, den man den ersten Kreuzzug in der Geschichte des Christentums nennen könnte, teilgenommen haben. Immerhin ist es nunmehr dank dem neuentdeckten Brief möglich, im fragmentarischen Teil des Buches der Ḥimjaren manche Ergänzungen vorzunehmen.

d) *Zum Martyrium Sancti Arethae et sociorum eius*

Im vierten Kapitel (S. 181-231) seines Buches nimmt der Verfasser im Anschluß an die bisher gewonnenen Ergebnisse eine längst fällig gewordene neue Untersuchung des Martyrium des Hl. Arethas vor. Dieses Werk, das in einer griechischen, arabischen und äthiopischen Version auf uns gekommen ist, ist der einzige Text, der einen vollständigen Bericht der behandelten Ereignisse gibt. Der Autor ist nicht bekannt, die Abfassungszeit dürfte in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts zu verlegen sein; unter den Quellen der Schrift hat sicherlich an erster Stelle das syrische Buch der Ḥimjaren gestanden. Der griechischen Originalfassung kommt natürlich als der ältesten und genauesten Version die größte Bedeutung zu. Da die beiden Hauptgestalten des Werkes, der im Titel genannte Blutzeuge und der äthiopische König Kaleb, Heilige der Universalkirche waren, ist es erklärlich, daß das Martyrium des Hl. Arethas von einem Orthodoxen abgefaßt werden konnte, der es zur Erbauung des griechischsprachigen Teils der Bevölkerung von Byzanz schrieb.

Im dritten Abschnitt des Martyrium des Hl. Arethas findet sich die interessante Notiz, daß Nagrān auf Hebräisch (ἑβραϊστί) πόλις βροντῶσα »donnernde Stadt« oder μοχλὸς ἀκαταμάχητος »unbezwingbarer Riegel« bedeute. Shahîd ist nun auf S. 210 der Auffassung, daß diese philologische Bemerkung wieder für den arabischen Charakter der Stadt spreche, da sie sich nur vom Arabischen her verstehen lasse. Tatsächlich bedeutet nun *naǧrān* auf arabisch »das Holz, auf welchem sich die Basis der Tür dreht«, also die »Unterschwelle«[10], wonach auch Yāqūt in seinem Geographischen Wörterbuch den Namen der Stadt erklärt hat. Im Text des Martyrium des Hl. Arethas wird aber vermerkt, daß eine »hebräische«, und nicht etwa eine arabische Etymologie gegeben wird, und für die erste Deutung liefert auch die arabische Wurzel *nǧr* nichts Brauchbares. Ich meine allerdings, daß man das Arabische gar nicht zu bemühen braucht, sondern beim ausdrücklich genannten »Hebräisch« bleiben kann, worunter freilich auch das von den Juden gesprochene Aramäisch miteinbezogen werden muß. Nun hat schon W. Fell versucht[11], die angegebene Etymologie »donnernde Stadt« oder »Stadt des Donners« aus der Wurzel *ngr* zu erklären, ohne jedoch überzeugen zu können. Hier muß zunächst daran erinnert werden, daß Nagrān ursprünglich der Name der Oase war, der erst später derjenige der Hauptstadt wurde. Der frühere Name des Zentrums des Gebietes von Nagrān war nach Ausweis altsabäischer Texte (z. B. RES 3943,3) *rgmtm*, das, wenn nicht mit dem biblischen Ra'mā (Septuaginta: Ῥάγμα) identisch, so doch mit ihm gleichgesetzt wurde. Von dieser Stadt, die eindeutig in Arabien zu suchen ist, heißt es *Ezechiel* 27,22: »Händler von Saba' und Ra'mā waren deine Händler mit dem besten allen Balsams und allem Edelgestein, und Gold gaben sie für deine

---

[10] S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*. Leiden 1886, S. 18.

[11] *Die Christenverfolgung in Südarabien und die ḥimjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Überlieferung*, in: *ZDMG* 35 (1881), 51.

Waren«. Nimmt man also an, daß die später Nagrān genannte Stadt auch den hebräischen Namen Ra'mā trug, so wie etwa Ṣan'ā' von den Jemeniten, und zwar nicht nur von den jüdischen, mit dem biblischen Ūzāl (*Genesis* 10,27) gleichgesetzt wurde, so ergibt sich überhaupt keine Schwierigkeit bei der obigen Etymologie, da *ra'mā* im Aramäischen »Donner« heißt[12]. Auch die zweite Deutung des Namens der Stadt als »unbezwingbarer Riegel« fügt sich dem soeben Dargelegten an, diesmal allerdings für die Namensform Nagrān, denn *nagrā* ist das jüdisch-aramäische Wort für »Riegel«.

Zu den Berichten, die die Glaubwürdigkeit des Martyrium des Hl. Arethas beeinträchtigt haben, gehört auch der von der Sperrkette, welche gegen die Schiffe mit den Äthiopiern angebracht worden sein soll. Nun haben aber die drei großen historischen sabäischen Inschriften, die aus der Zeit von Yūsuf stammen, die Existenz einer solchen Kette bestätigt. Shahîd führt auf S. 218, Anm. 1, als angeblich unverdächtigen Zeugen Ibn al-Muǧāwir (gest. 1291) an, der in seinem *Ta'rīḫ al-mustabṣir* (ed. O. Löfgren, S. 95,18-96,3) schreibt, daß einstmals eine Kette die Bāb-al-Mandab-Enge vom arabischen bis zum äthiopischen Festland gesperrt habe und Reste dieser Kette bis zum heutigen Tag zu sehen seien. Hier ist Ibn al-Muǧāwir allerdings unglaubwürdig, denn die Kette hat nicht etwa die Bāb-al-Mandab-Enge gesperrt, was ja als Schutzmaßnahme gegen einen äthiopischen Angriff von der anderen Seite des Roten Meeres gar keinen Sinn gehabt hätte, sondern die Einfahrt zum Hafen von al-Mandab. Die Inschriften berichten, wie König Yūsuf durch Sperrungen Vorkehrungen traf, um eine erwartete Landung der Äthiopier zu vereiteln oder wenigstens zu erschweren, und die Kette von Maddabān anbringen ließ (Ry 508,8 und Ja 1028,8 : *sślt/mdbn*; Ry 507,10 : *śślt/mdbn*). Maddabān ist der nur noch bei al-Hamdānī (*Ṣifa*, S. 52,11; 53,10; u. ö.) erwähnte Hafenort al-Mandab, der aber um einiges nördlich der Bāb-al-Mandab-Enge lag. Die Sperrkette existierte also, nur blockierte sie nicht die Meerenge am Ausgang des Roten Meeres, sondern die Einfahrt in den heute längst nicht mehr bestehenden Hafen Maddabān/al-Mandab, dessen Name allerdings noch im volksetymologisch zum »Tor der Wehklage« umgedeuteten Namen des Bāb al-Mandab weiterlebt.

Von der arabischen Version des Martyrium des Hl. Arethas existieren allein vier Texte in Kodizes auf dem Katharinenkloster (s. S. 181-185). Ḥāriṯ war immerhin ein arabischer Glaubenszeuge, und daher ist es verständlich, daß das Bedürfnis bestand, seine Geschichte für die arabischsprachigen Christen zu übersetzen. Da die Übertragung in das Äthiopische aus einer arabischen Version geflossen ist, können die arabischen Texte Wesentliches zur Verbesserung der äthiopischen Textgestalt beitragen. Dem Herausgeber der äthiopischen Version, E. Pereira, waren 1899 noch keine arabischen Texte bekannt, und so unternahm es Shahîd auf den Seiten 195-199 unter Benutzung eines arabischen Kodex, zahlreiche Berichtigungen am äthiopischen Text anzubringen, allerdings vorwiegend unter Zugrundelegung der portugiesischen Übersetzung des Herausgebers. Dazu möchte ich noch zwei Bemerkungen anfügen. S. 198f: Äthiopisch *takala* kann nicht als homophon zu arabisch *ṯaqqala* bezeichnet werden, was den äthiopischen Übersetzer veranlaßt haben könnte, das arabische Verb nur zu transliterieren; hätte er das getan, so hätte er *saqala* schreiben müssen. Aber warum sollte der Übersetzer da, wo vom Anbringen der Kette die Rede ist, nicht mit Absicht *takala* »befestigen« gewählt haben? S. 199 : Die Annahme, äthiopisch *nəhəqa* (so, statt *nahaqa*) »schreien (vom Esel), iahen« sei ein Arabismus, weil das Verb bei Dillmann nicht verzeichnet ist, ist ein Irrtum. Das Lexikon von Dillmann beinhaltet bei weitem nicht den gesamten äthiopischen Wortschatz. Soviel ich sehe, kommt *nəhəqa* zwar nicht in der äthiopischen Bibelübersetzung vor, begegnet aber vereinzelt auch in original-äthiopischen Schriften, so etwa im *Kebra Nagast*, ed. C. Bezold, S. 54, A 19. S. 194 ist *Gadla Samā'etāt* (statt *Sem'tāt*) und Yekuno Amlāk (statt Yekunno Amlak) zu lesen.

---

[12] Siehe dazu bereits W. W. Müller, *Alt-Südarabien als Weihrauchland*, in: *Theologische Quartalschrift* 149, Tübingen (1969) 365, Anm. 103.

e) *Zur Vita Sancti Gregentii*

Auf S. 230, Anm. 1, hat Shahîd eine Untersuchung der Vita des Hl. Gregentius in Aussicht gestellt, jenes Mannes, der nach der äthiopischen Eroberung Südarabiens viele Jahre lang Bischof von Nagrān war und unter dessen Namen auch die sogenannten »Gesetze der Ḥimjaren« und eine Disputation mit einem Juden namens Herban überliefert sind. Aus den Fragmenten aus der Vita des Hl. Gregentius, die V. Christides in englischer Übersetzung mitgeteilt hat[13], erfahren wir weitere Einzelheiten aus dem kirchlichen Leben im christlichen Arabien der damaligen Zeit. Danach wurden nicht nur in *Νεγράν* (Nagrān) und *Τεφάρ* (Ẓafār) neue Kirchen gebaut und konsekriert, sondern auch in der Mitte von *Δάνα*, in *'Ακάνα* und in *Λέγμα*. Unter *Δάνα* ist wohl das Wādī Ḏana zu verstehen (inschriftlich *'ḏnt*, z. B. Fa 71,7; Aḏana bei Hamdānī, *Ṣifa*, S. 80,15; u. ö.), an welchem die Stadt Mārib liegt; möglicherweise handelt es sich um die gleiche Kirche, die zur Zeit des Abraha geweiht wurde (CIH 541,66/67 : *qdsw/b't/mrb*). Diese Kirche dürfte sich wie der einstige heidnische ovale Tempel Awwām, heute Maḥram Bilqīs, außerhalb der Stadt auf der anderen Seite des Flußbettes befunden haben, da man geneigt ist anzunehmen, daß sich die Reste dieser Kirche unter dem von E. Glaser[14] kurz beschriebenen, etwa 3 km östlich vom Maḥram Bilqīs gelegenen Ruinenhügel befinden, der den bezeichnenden Namen al-Mikrāb, »das Heiligtum«, trägt. Von *'Ακάνα* vermutet Christides[15], daß damit Ṣan'ā' gemeint sein könnte, wo ja nach der arabischen Tradition unter Abraha ebenfalls eine Kirche gebaut worden sein soll. Eine Konjektur ist aber nicht nötig, es handelt sich vielmehr um die ḥaḍramitische Hafenstadt Qana' (CIH 728,2 und Ry 533,4.8 : *qn'*; Ptolemaios : *Κάνη*; Periplus Maris Erythraei : *Κανή*), vor welcher die heute Ḥiṣn al-Ghurāb genannte Festung Māwiyat (CIH 621,7 : *mwyt*) lag. Bliebe nur noch zu klären, was sich hinter *Λέγμα* verbirgt. Vielleicht ist es der inschriftlich erwähnte Ort Laḥgum (Ja 633,6 : *mqmn/ḏlḥgm*), der noch heute bedeutsame Distrikt Laḥǧ nördlich von 'Aden.

f) *Zur Chronologie der Ereignisse*

Der neuentdeckte syrische Brief ist im Monat Tāmūz des Jahres 830 der Seleukidischen Ära (s. IX B 44/45) datiert, d.h., wie Shahîd auf den Seiten 235-242 im »The Chronology« betitelten Abschnitt seines Buches erläuternd ausführt, er wurde im Juli des Jahres 519 geschrieben. Die im Brief geschilderten Ereignisse, die in Nagrān ihren Höhepunkt erreichten, fanden somit nicht, wie seither angenommen wurde, im Jahre 523, sondern bereits im November des Jahres 518 statt. Für dieses frühere Datum spricht auch der Trostbrief des im Jahre 521 gestorbenen Jakob von Sarūg an die bedrängten ḥimjarischen Christen.

Wie verhält sich nun dieses neugewonnene Datum für die Christenverfolgung von Nagrān zu den in den spätsabäischen Inschriften genannten Datierungen? Nimmt man als Beginn der ḥimjarischen Ära das Jahr 115 v.Chr. an, so sind die drei großen historischen Inschriften aus der Zeit Yūsufs im Jahre 518 n.Chr. gesetzt worden. Durch den glücklichen Fund eines arabischen Manuskripts, das eine Liste der ḥimjarischen Monatsnamen enthält, sind wir sogar in der Lage, die Texte ziemlich genau zu datieren. Die Inschrift Ry 508 ist im Monat Ḏū Qaiẓān und die Inschriften Ry 507 und Ja 1028 sind im Monat Ḏū Maḍra'ān des Jahres 633 der ḥimjarischen Ära geschrieben worden, d. h. im Juni bzw. Juli des Jahres 518 n.Chr. Die Inschrift

---

[13] Im Anhang auf den Seiten 136-139 zu seinem Artikel *The Himyarite-Ethiopian War and the Ethiopian Occupation of South Arabia in the Acts of Gregentius (ca. 530 A.D.)*, in : *Annales d'Éthiopie* 9 (1972) 115-146.

[14] *Eduard Glasers Reise nach Mârib*, hrsg. von D. H. von Müller und N. Rhodokanakis. Wien 1913 (= Sammlung Eduard Glaser I), S. 44f.

[15] *Annales d'Éthiopie* 9 (1972) 122.

Ja 1028 gibt zudem noch an, daß die kriegerischen Unternehmungen 13 Monate gedauert, somit im Juni 517 begonnen haben. Die in den Inschriften geschilderten Ereignisse liegen also noch vor dem Massaker von Nagrān. Es sind dies der Schlag gegen die Äthiopier in Ẓafār, die Einnahme ihrer Burgen in Šamīr und die Rückeroberung der jemenitischen Küstenebene. Von der Stadt Nagrān wird zwar die Stellung von Geiseln verlangt (Ry 507,6), aber von direkten Kampfhandlungen gegen die Stadt selbst erfahren wir nichts. Von einer Eroberung der Stadt kann keine Rede sein, denn das Verbum *qrn*, dessen genaue Bedeutung auf S. 220, Anm. 1, in Frage gestellt wird, bedeutet »bewachen, Wache halten«. Es handelte sich also in dieser Phase der Auseinandersetzung lediglich um ein Abschneiden der Zugangswege zur Oase. Diese Blockade der Handelsstraßen erklärt auch, warum die Inschriften Ry 507 und Ja 1028 etwa 90 km, Ry 508 sogar rund 130 km nordnordöstlich von Nagrān bei den Wasserstellen Ḥimā und Kaukab an den Felsen angebracht wurden. Sie sollten sicherlich auch dazu dienen, die Einwohner von Nagrān durch Aufzählung dessen, was auch sie zu erwarten haben, nämlich Tod, Gefangenschaft und Plünderung, einzuschüchtern. Das neugewonnene Datum für das Massaker von Nagrān fügt sich somit nahtlos an die Datierungen der drei sabäischen Inschriften aus der Zeit Yūsufs an, vorausgesetzt daß man 115 v.Chr. als Beginn der ḥimjarischen Ära annimmt. Dieser Zeitpunkt, den als erster E. Glaser vorgeschlagen hatte, der später von K. Mlaker überzeugend begründet worden war, für den in neuerer Zeit A. G. Lundin weitere Argumente angeführt hat und dem auch H. von Wißmann den Vorzug gibt, hat nun eine neue wichtige Stütze erhalten, die, wie ich meine, alle anderen Festsetzungen der ḥimjarischen Ära auf die Jahre 122, 118, 112, 110 oder 109 v.Chr. nicht mehr vertretbar erscheinen läßt[16].

g) *Zum Namen des jüdischen Königs*

Im letzten Abschnitt des Buches (S. 252-276), dem noch eine umfassende Bibliographie und ein ausführliches Register folgt, werden uns vier Könige vorgestellt, die alle bei den historischen Ereignissen zwischen den Jahren 517 und 525 eine Rolle spielten: der Äthiopier Kaleb, der Ḥimjare Yūsuf, der Laḫmide Mundir und der Ghassānide Ǧabala. Die zentrale Gestalt unter diesen vier Mächtigen von der Arabischen Halbinsel und zugleich die umstrittenste ist zweifellos der Ḥimjarenherrscher. Aus dem Fehlen des Namens seines Vaters in den Inschriften hat man schließen wollen, daß er ein Emporkömmling war, der sich keiner königlichen Abstammung rühmen konnte. Er ist der erste, der mit der jahrhundertelangen Tradition der Titulaturen bricht und sich einfach »König aller Stämme« (Ja 1028,1) nennt. Die Verwirrung beginnt schon bei der Vielfalt der Namen, die er trug oder die ihm beigelegt wurden. Yūsuf (oder Yōsēf) heißt er in den sabäischen Inschriften, Masrūq wird er in den syrischen Quellen genannt, vielleicht um den biblischen Namen Josef zu vermeiden, Ḏū Nuwās in der arabischen Überlieferung und Finḥas in den äthiopischen Texten. Sein vollständiger Name ist in Ja 1028,1 angeführt: *ywsf/'s'r/yṯ'r*, Yūsuf As'ar Yaṯ'ar. Vielleicht hat er den biblischen Namen erst bei seiner Thronbesteigung oder Konversion angenommen; es erhebt sich dann die Frage, welchen Namen er vorher trug. Shahîd meint auf S. 261, es müsse ein von der sabäischen Wurzel *śrḥ* gebildeter Name, wie etwa Šaraḥ'il oder Šaraḥbi'il, gewesen sein, weil sich die Bedeutung dieser Wurzel am ehesten mit der des hebräischen Namens decke. Das trifft aber nicht ganz zu, denn das Verbum *śrḥ* heißt im Sabäischen »in Schutz nehmen, bewahren«. Ich möchte eine andere Lösung des Rätsels, welcher Name sich hinter Yūsuf verbirgt, vorschlagen. Der hebräische Name Yōsēf wird *Genesis* 30,24 richtig als »er (nämlich Gott) fahre fort, füge hinzu« gedeutet. Diese Bitte

---

[16] Für eine Übersicht über die verschiedenen Thesen des Beginns der ḥimjarischen Ära s. zuletzt H. von Wißmann im Artikel *Ophīr und Ḥawīlā*, in: *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband XII (1970), Spalte 929-932.

wird im Sabäischen, wie wir aus den Wunschformeln zahlreicher Votivinschriften wissen, durch *yz'n, yaz'an,* ausgedrückt. Yaz'an ist aber gleichzeitig der Name der berühmtesten und mächtigsten ḥimjarischen Sippe der damaligen Zeit, der eine Verbindung mit der alten sabäischen Familie der Ḏū Gadan aus Mārib zu noch größerem Glanz verholfen hatte. Yūsuf gehörte demnach dieser Sippe an, was auch schon vermutet worden war, da seine militärischen Befehlshaber sämtlich aus dem Geschlecht der Ḏū Yaz'an stammten, von dem ein später Sproß, der in einem legendären Ritterroman verherrlichte Saif ibn Ḏī Yazan, im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts mit Hilfe der Sasaniden die Äthiopier endgültig aus dem Jemen vertrieb. Was den Beinamen As'ar betrifft, so hat A. F. L. Beeston jüngst darauf hingewiesen[17], daß darin eine Anspielung auf den »Rest Israels« (*šə'ērīṯ Yišrā'ēl*) enthalten sein könnte, der ja nach jüdischer Vorstellung überall in der Welt weiterlebt. Das ist möglich, obgleich dazu vermerkt werden muß, daß *'s'r* auch sonst gelegentlich als Beiname begegnet (z. B. heißt ein Vogt Yūsufs in Ry 507,3 und Ja 1028,9 *h'n/'s'r,* Ha'ān As'ar). Vielleicht ist auch schon zuviel Interpretation im Spiel, wenn man seinen zweiten Beinamen *yṯ'r,* Yaṯ'ar, als »er wird Rache nehmen, er wird Vergeltung üben« deutet und darin das Ziel Yūsufs zu erkennen meint, die äthiopischen Besatzungstruppen zu vertreiben und sich an den Christen, die zu ihnen gehalten hatten und von ihnen beschützt worden waren, zu rächen. Immerhin begegnet auch *yṯ'r* hier nicht zum ersten Mal, denn eine in CIH 608,4 und Ja 646,1 genannte Sippe trägt bereits diesen Namen.

Das Martyrium der ḥimjarischen Christen und der dadurch ausgelöste Gegenschlag waren ein Ereignis, das nicht nur bei den Ḥimjaren und Äthiopiern, sondern auch bei Arabern, Syrern und Griechen, mithin fast im gesamten christlichen Orient ein lebhaftes Echo fand. Daß bei den muslimischen Arabern Ḏū Nuwās niemals in Vergessenheit geriet, dafür sorgten die Koranкommentatoren, die den in der 85. Sure beschriebenen Feuergraben als eine bei der Christenverfolgung von Nagrān stattgefundene Begebenheit deuteten und damit den jüdischen König und seine Anhänger als die verdammten »Leute des Grabens« abstempelten. Immerhin kann man daraus ersehen, wie stark der Nachhall dieses Geschehens noch in der islamischen Zeit gewesen sein muß, wenn auch die fraglichen Koranverse sehr wahrscheinlich im eschatologischen Sinn zu verstehen sind und in ihnen von den in das Feuer der Hölle eingehenden Ungläubigen die Rede ist[18]. Am längsten aber hat das kreuzzugartige Unternehmen, das Monophysiten und Orthodoxe gegen den jüdischen Gegner verband, in Äthiopien nachgewirkt. Dort sind die »Sterne von Nagrān«, wie die Märtyrer im Synaxar der äthiopischen Kirche genannt werden, am hellsten erstrahlt. Fast achthundert Jahre nach den geschichtlichen Ereignissen entstand das Königsbuch *Kebra Nagast,* in welchem im letzten Kapitel ein eschatologischer Ausblick gegeben wird, der in ähnlicher Form auch Eingang in die apokalyptische Literatur der damaligen Zeit gefunden hat, so etwa in die apokryphen Visionen Schenutes, *Ra'eya Sinodā.* Danach wird die Endzeit anbrechen, wenn sich die Juden gegen die Gläubigen in Nagrān, das hier nach Äthiopien verlegt wird, erheben. Dies wird für die Könige von Äthiopien und Rom das Zeichen sein, gegen Finḥas, den König der Juden, in den Krieg zu ziehen und die Feinde Gottes zu vernichten. Die beiden siegreichen Könige, Kaleb und Justin, werden sich schließlich in Jerusalem treffen, und das Reich Christi wird anbrechen.

Walter W. Müller

---

[17] *Notes on Old South Arabian Lexicography VIII,* in: *Le Muséon* 86 (1973) 443f.
[18] R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz.* Stuttgart 1971, 505f.

Sebastian Brock, The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia, The University Press, Cambridge 1971, XI+320 S. (= University of Cambridge Oriental Publications 20). £ 7.20

Der vielseitig gebildete Gregor von Nazianz spielt in seinen Werken häufig auf die griechische Mythologie an. Da diese Anspielungen jedoch schon bald nicht mehr allgemein verstanden wurden, aber offensichtlich Interesse fanden, bedurften sie der Erläuterung. Zu vier Reden Gregors (Or. 39, 43, 4 und 5) schrieb wahrscheinlich im 6. Jahrhundert ein unbekannter Autor die »mythologischen Scholien«, die S. Brock hier zum Gegenstand seines Buches macht.

Einleitend skizziert B. die Verbreitungsgeschichte der »mythologischen Scholien«: In der ältesten datierten griechischen Handschrift werden sie dem »Abbas Nonnos« von Panopolis zugeschrieben, doch dürfte diese Zuweisung (so schon Patzig und Sajdak) irrig und kaum vor dem 10. Jahrhundert entstanden sein. Die griechische Urfassung wurde schon bald nach ihrer Niederschrift ins Syrische übersetzt. Von dieser Übersetzung (= Syr. I) blieben nur Bruchstücke erhalten. Vollständig dagegen ist Syr. II überliefert, eine Revision von Syr. I, die der monophysitische Bischof Paul von Edessa 623/4 an seinem Zufluchtsort auf Zypern vornahm. Außerdem liegt noch eine wohl im 7. Jahrhundert angefertigte Übersetzung des griechische Urtextes ins Armenische vor. Eine georgische Übersetzung ist ebenfalls vorhanden, konnte aber von B. in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt werden.

Nach einer präzisen Besprechung des vorhandenen griechischen, syrischen und armenischen Handschriftenmaterials macht B. durch Übersichtstabellen mit dem Inhalt der einzelnen Scholien vertraut. Diese Übersichtstabellen ermöglichen zusammen mit den am Schluß des Buches beigegebenen Indices der Eigennamen und der griechischen Wörter in Syr. I und Syr. II eine schnelle Auswertung der Scholien. B. stellt knapp die Geschichte der Tradition des syrischen Textes dar und untersucht den Charakter der syrischen Übersetzung in allen Einzelheiten sowohl in grammatischer wie in lexikalischer Hinsicht. Er ergänzt diese Untersuchung noch durch ein Verzeichnis seltener Wörter (S. 44-45), die zum Teil nicht in den gängigen Lexika zu finden sind. Dazu kommt noch ein letzter griechisch-syrischer Index der lexikalischen Varianten zwischen Syr. I und Syr. II, soweit beide Versionen vorhanden sind.

Der Hauptteil des Werkes bringt eine Übersetzung des syrischen Textes (S. 59-154), die in den Anmerkungen die griechischen und armenischen Varianten bietet, eine erstmals vollständige Edition des griechischen Textes der Scholien zur »Oratio in sancta Lumina« (S. 157-172) und die Edition des gesamten syrischen Textes der Scholien (S. 173-305). Da B. sich auch an Leser wendet, die an der Klassik interessiert sind, aber selbst kein Syrisch lesen, bietet er nach bewährtem Brauch eine Übersetzung »as literal as is reasonably possible« (S. 59).

Die »mythologischen Scholien« enthalten manches Material, das sonst nirgendwo überliefert ist, und sind ein vorzügliches Beispiel für die Tätigkeit syrischer Übersetzer. Wie einst das griechische Original und die orientalischen Versionen eine weite Verbreitung fanden, so ist auch der Arbeit B.'s eine große Beachtung zu wünschen.

Winfrid Cramer OSB

Werner Strothmann, Johannes von Apamea, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1972, XIII+210 S.+220 S. (syr. Text) (= Patristische Texte und Studien 11). DM 98.-

Unter dem Namen eines Einsiedlers Johannes ist eine große Zahl syrischer Schriften überliefert. Bislang ließ sich jedoch weder die Art ihrer Zusammengehörigkeit noch die Gestalt ihres Autors eindeutig bestimmen. I. Hausherr (OCP 4 [1938] 512) zweifelte daran, daß das Johannesproblem je zu lösen sei. Nun legt W. Strothmann einen neuen Lösungsversuch vor.

Strothmann sichtet zunächst das gesamte bekannte Handschriftenmaterial und ordnet es systematisch (mit leichter Überstreibung; denn was bedeutet etwa die wiederholte [S. XII und S. 27f] Pseudoaufteilung: »1.3.6 Fragen, 1.3.6.1 Fragen« und »1.3.7 Gebete, 1.3.7.1 Zwei Gebetssammlungen«?) nach dem Inhalt der Schriften und ihrer handschriftlichen Zuordnung. Dabei kann er schon eine Gruppe von Schriften ausscheiden, die zwar unter dem Namen des Einsiedlers Johannes überliefert sind, aber von anderen Verfassern stammen. Diese Zuweisung an den wahren Verfasser ist nicht immer neueste Erkenntnis; so ließe sich etwa auch darauf hinweisen, daß schon ein Unbekannter das einzige Ms. zu 3.7 und 3.8 mit der syrischen Randbemerkung versah: »aus dem Liber Graduum« (cf. Kmosko, PS I,3, S. V).

Die Echtheit der verbleibenden Schriften untersucht Strothmann nach folgenden Kriterien: stilistische Eigenheiten, charakteristischer Inhalt, Zusammenfassung in einem an namentlich genannte Empfänger gerichtete Corpus, eventuelles Selbstzeugnis des Autors. Die Scheidung der Schriften dürfte insgesamt stimmen, obwohl die Argumentation nicht immer restlos überzeugt; so darf man z. B. bei einer solch speziellen Thematik, wie sie sich in Qohelet findet, wohl nicht erwarten, »daß ein Kommentator, der ein ganzes Buch auslegt, auch in seinen anderen Schriften wenigstens gelegentlich einmal einen Vers des Buches zitiert« (S. 57). Es mag den gründlichen Leser überraschen, daß Strothmann trotz der schon erwähnten Systematisierung, die Vollständigkeit erwarten läßt, die Stücke 1.1.6, 1.3.5.3, 1.3.5.4, 1.3.5.5, 1.3.7, 1.3.9.1 und 1.3.9.2 in der Echtheitsdiskussion ohne jede Bemerkung übergeht. Eigenartig behandelt Strothmann 1.2.3 »Brief des Thomasios an Johannes«; er führt ihn unter den echten Johannesschriften an (außer S. 62), und nach S. 42 und S. 43 muß man den Eindruck gewinnen, daß dieser Brief in einigen Mss. tatsächlich den Verfassernamen »Johannes der Einsiedler« trägt.

Zur Person des Johannes bleiben nach wie vor manche Fragen offen. Man würde gern erfahren, wo »in den Handschriften einiger seiner Werke« (S. 62) der Beiname »von Apamea« wirklich vorkommt. Die vage Bemerkung des Thomasios (I, 148), daß er »viele (nicht »mehrere«, S. 62) Tagereisen« von Palästina bis zur Zelle des Johannes benötigte, bestätigt allein kaum die Annahme, daß dieser »in der Nähe von Apamea gewohnt hat« (S. 62), und entscheidet auch nicht das Baumstark'sche Problem, welches Apamea gemeint ist.

Deutlicher kann Strothmann die geistige Gestalt des Einsiedlers zeichnen. Die ihm fest zugeschriebenen Werke lassen ihn als weit bekannten und um Belehrung ersuchten Asketen erkennen, der demütig und doch voll Selbstbewußtsein durch Gespräche, Briefwechsel und Abhandlungen »seine Schüler dahin führen (will), die Erkenntnis der neuen Welt, die Hoffnung auf das neue Leben, zu erlangen« (S. 62). Schriftzeugnisse verbindet er mit eigener Lehrmeinung; persönliche religiöse Erfahrung wertet er höher als die Offenbarungsvermittlung durch Kirche, Sakrament und Schrift (S. 64). Die griechische Philosophie ist ihm vertraut und wird von ihm pädagogisch geschickt angewandt. Die Medizin, die er sehr gut kennt, gilt ihm als »ancilla theologiae« (S. 66).

Als charakteristische Züge der Lehre des Johannes hebt Strothmann die monophysitisch anmutende Christologie hervor, ferner die einseitig betonte Lehre von der »neuen Welt«, die mit seiner Engellehre engstens verknüpft ist, den Aufstieg des Menschen zu dieser neuen Welt und die damit verbundene Abwertung der irdischen Kirche. Bei der Darstellung der syrischen Engelvorstellungen vor Johannes unterlaufen Strothmann einige Ungenauigkeiten. Es ist beispielsweise falsch, daß »Afrahat überwiegend ʿīrā benutzt, malakā dagegen nur in den Auseinandersetzungen mit den Juden« (S. 76). Die Wortstatistik zeigt, daß Afrahat in seinem Gesamtwerk 36-mal malakā und 15-mal ʿīrā verwendet; in seinen ersten zehn »Unterweisungen«, in welchen die Auseinandersetzung mit den Juden noch gar keine Rolle spielt, gebraucht er beide Wörter gleichwertig, nämlich 11-mal malakā und 12-mal ʿīrā. Übrigens gebraucht auch Johannes keineswegs »nur einmal ʿīrā« (S. 76) in dem angeblich liturgischen, nicht selbst formulierten Satz aus den Briefen (ed. Rignell, Briefe S. 103*, 13), sondern wenigstens auch noch

in Strothmann's Edition IV, 20 in der gänzlich unliturgischen Formulierung: »Ich ... nenne die Welt der Engel und die Welt der Menschen Welten«.

Was Strothmann über Johannes und seine Lehre aus seinen echten Schriften eruiert, wird durch die Aussagen späterer syrischer Autoren von Philoxenos bis Ebedjesus (S. 81-115) bestätigt, wenn auch ihr Urteil über Johannes je nach ihrer dogmatischen Einstellung divergiert.

An seine Untersuchung schließt Strothmann die Übersetzung der von ihm in einem beiliegenden Faszikel edierten Johannesschriften an: Sechs Gespräche mit Thomasios, der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen. Die Übersetzung will einen gut lesbaren Stil bieten. Dazu war es nötig, von dem bewährten Brauch abzugehen, durch möglichst wortgetreue Wiedergabe die Eigenart eines orientalischen Textes wenigstens erahnen zu lassen. Man wird gut daran tun, die Übersetzung nur mit dauerndem Rückblick auf das Original zu benutzen.

Der größte Wert der vorliegenden Arbeit Strothmann's liegt m. E. in der Edition des syrischen Textes, dem noch eine starke Beachtung zu wünschen ist. Wertvoll sind auch die beigegebenen Verzeichnisse der im edierten Text enthaltenen Eigennamen, der griechischen Lehnwörter, der syrischen Wörter und der medizinischen Fachausdrücke.

Abschließend seien einige der »Schönheitsfehler« vermerkt: Es geht nicht an, daß unter den »stichhaltigen Gründen« (S. 48) für die Syrischkenntnis des Johannes auf die »erste Sentenzensammlung« (1.3.5.1) verwiesen wird, obwohl diese nicht von Johannes stammen soll (S. 60f). — Der Titel S. 5 Anm. 10 muß lauten: Le fonds patriarcal de la Bibliothèque manuscrite de Charfet. — Die Schreibung der Eigennamen sollte grundsätzlich einheitlich sein. — Zu S. 78 Anm. 41 ist anzuführen: A. Guillaumont, Les »arrhes de l'Esprit« dans le Livre des Degrés, in: Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis, Louvain (1969), S. 107-113.

Zum Vergleich sei noch hingewiesen auf: P. Harb, Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée), in: Parole de l'Orient 2 (1971) 225-260.

Winfrid Cramer OSB

Kultdichtung und Musik im Wochenbrevier der Maroniten, Band II, Texte, Officium Diurnale, hergb. von DDr. Michael Breydy, Kobayath (Libanon) 1971, XXXII S. Einleitung+334 S. Text. DM 70.- (Zu beziehen durch den Herausgeber: *Postfach 510, Tripoli, Nord-Libanon*).

Der Herausgeber entspricht gern einer Einladung der Schriftleitung, im folgenden sein Buch selbst kurz anzuzeigen.

Der Herausgeber dieser Texte, die den größten Teil des maronitischen Breviers bzw. die Tagesoffizien der einfachen Woche umfassen, geht davon aus, daß die Kultdichtung bei den alten Semiten immer an einen melodischen Rhythmus geknüpft ist. (Vergl. M. Breydy, Der melodische Rhythmus in der Kultdichtung des syro-aramäischen Sprachraumes = OrChr 57 [1973] 121-141). Wer also nur rein literarische Kriterien anwendet, wird kaum in der Lage sein, eine syrische Versifikation feststellen zu können, mit Ausnahme der einfachsten Formen, d. h. der fünf- und siebensilbigen Verse. Aber nicht einmal diese Verse können in den Handschriften oder Drucken sofort erkannt werden, da diese Texte in der Regel fortlaufend geschrieben bzw. gedruckt sind, d. h. keine neuen Zeilen bei den einzelnen Versen, Stichia usw. begonnen werden. Wer aber die dazugehörige Melodie kennt, kann auch die Zeilen und Stichia in jeder Strophe erkennen und sie nach dem richtigen Metrum verteilen.

Bei allen syro-aramäischen Kirchenbüchern gibt es bekanntlich eine Musterstrophe (*»rīšqōlō«*) für jedes Lied, deren Anfang man in roter Schrift vor das Lied zu schreiben pflegt. Herkömmlicherweise werden diese Musterstrophen von der älteren Generation mündlich überliefert und

von der jüngeren Generation übernommen und auswendig gelernt. Trotzdem bleibt vieles problematisch; denn die Praxis in den vielfachen orthodoxen Zweigen der syrischen Kirche verkennt die ursprünglichen Melodien dieser Musterstrophen. Im Lauf der Zeit wurden nämlich byzantinische Melodien aus der Oktoechos eingeführt, die von dem unterlegten syrischen Text und dem traditionellen Rhythmus weit entfernt sind. Dazu kommt, daß die ursprünglichen Melodien kaum noch zu rekonstruieren sind, da sie nicht in Notenschrift festgehalten wurden und absolute Treue in der mündlichen Überlieferung nicht zu erwarten ist. Außerdem wurden die Melodien noch durch unverkennbare arabische, persische bzw. indische Einflüsse verändert, entsprechend der jeweiligen Umgebung. Die Hauptschuld an der Verwischung jener echten syrischen Melodien trägt jedoch nach Auffassung des Herausgebers die byzantinische Oktoechos.

So erschien dem Herausgeber die Möglichkeit, noch unverfälschte syrische Melodien aufzufinden, nur noch in der vorläufig noch erhaltenen Tradition der Maroniten im Libanon gegeben, deren Liturgie keine Einflüsse der Oktoechos aufweist. Auf grund einer von ihm entdeckten vollständigen Handschrift eines Werkes über die syrischen Musterstrophen von Stephan ad-Duwaihī (gest. 1704) unternahm er den Versuch, das Prinzip des melodischen Rhythmus auf alle Lieder der Tageshoren im Wochenbrevier der Maroniten anzuwenden, und zwar unter Zugrundelegung der sog. »*fšiṭō*«-Form einer jeden Melodie. Diese »einfache« (*fšiṭō*) Form der Melodie ist die einzige bei den Maroniten verwendete. Nahe stehen ihnen, was Schlichtheit der Melodien und ein Sichfernhalten von byzantinischen Einflüssen anlangt, die Chaldäer.

Das Ergebnis dieses Versuches legt der Herausgeber dem Leser im vorliegenden 2. Band vor. Der 1. Band mit der allgemeinen Einführung und ein 3. Band mit den Melodien aller syrischen Musterstrophen, — also auch der der orthodoxen Syrer und der Chaldäer, — sollen folgen. Man wird feststellen, daß sich der melodische Rhythmus in den hier edierten Liedern als brauchbares Kriterium erwiesen hat; denn durch die »melodische Vermessung« wurden alle nicht korrumpierten *qōlē* dem Leser übersichtlich vor Augen geführt. Fehler und Einschübe der Kopisten konnten mit dem gleichen Kriterium erkannt und ausgeschieden und der so gewonnene korrekte Text häufig durch Vergleich alter Handschriften als der ursprüngliche erwiesen werden.

In der Ausgabe des Textes sind alle Lieder numeriert und in einer Tabelle der Einleitung (S. XIX-XXII) analysiert. So erhalten die Syrologen zum ersten Mal eine umfassende Darstellung des syrischen Strophenbaus, und zwar nach Art der *baytē* und nach Zahl der Stichoi und deren Silbenzahl. In der Einleitung finden sich weiter Präzisierungen, besonders von einigen mehrdeutigen Fachausdrücken, die weder die syrischen Schriftsteller noch die ihnen folgenden Orientalisten berücksichtigt haben, weil noch niemand auf die unterschiedliche und deshalb irreführende Praxis der verschiedenen kirchlichen Sprachgebieten, nämlich der west- und ostsyrischen Kirchen, geachtet hat. Es mag genügen, auf die ausführlichen Erklärungen von *sughiṭō* (S. Xf), *sebeltō* (S. XV), *qōlō* (S. XVII-XIX) und *ḥusōyō* bzw. *seḏrō* (S. XXVI-XXXI) hinzuweisen.

Die fast unvermeidlichen Druckfehler hat der Herausgeber in einem dreiseitigen Anhang (S. 332-334) gesammelt, dem noch Verbesserungen einiger falscher Vokalisationen anzufügen wären. Der Zweifarbendruck ermöglicht es, wie in den Handschriften, die einleitenden Versikel durch Rotdruck von den Hauptstücken des Textes abzuheben. Rotgedruckt sind auch alle Kehrverse, die in den bekannten Ausgaben des maronitischen Breviers nicht aus ihrem Kontext hervortreten. Sehr dankenswert ist die vollständige Wiedergabe jener Texte, die in den üblichen Ausgaben nicht im vollen Wortlaut gegeben sind, weil man annimmt, daß sie der Leser auswendig kennt. Tatsächlich pflegen aber nur die einheimischen Kleriker diese mündliche Tradition, und auch diese nur, wenn sie nicht bis zur Priesterweihe in abendländischen Seminarien ausgebildet wurden. In der Form syrischer Fachausdrücke, z. B. für Töne und Lieder verstößt der Herausgeber mitunter gegen bekannte grammatikalische Regeln; er hat es offensichtlich vorgezogen, sich an die auch von Stephan ad-Duwaihī in seinen Schriften verwendete Umgangs-

sprache der Maroniten zu halten. So schreibt er z. B. *sughīṯē* statt *sughyōṯō* oder *bouṯe* statt *bō'uōṯō* usw.

Ungeachtet solche kleiner Schönheitsfehler findet man in diesem Band die literarischen Elemente für eine wissenschaftliche Analyse der syrischen Poesie. Die theoretischen Ausführungen, die in Band I zu erwarten sind, werden auf diese Weise leichter verständlich und gleichzeitig begründet. So glaubt der Herausgeber im Sinne von P. Pius Zingerle OSB gehandelt zu haben, der 1850 schrieb: »Hätten wir das eine oder andere Werk von Syrern selbst über ihre Metrik, ließe sich freilich weniger mangelhaft und glücklicher darüber schreiben« (ZDMG 7 [1850] 2).

Michael Breydy

Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen. I: Acta Congressus 1971. Herausgegeben von der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, redaktionelle Leitung: Willibald M. Plöchl und Richard Potz, Verlag Herder - Wien, Wien 1973, 159 S. und 24 s. Fotos.

Zweck der im Herbst 1969 in Rom gegründeten Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen ist die wissenschaftliche Zusammenarbeit zwischen den Fachleuten des Ostkirchenrechts und des die Ostkirchen betreffenden Staatskirchenrechts; die Gesellschaft befaßt sich mit der Erforschung der Quellen und Institutionen des Ostkirchenrechts sowie der im Osten derzeit in Geltung befindlichen Rechtsordnungen. Vom 22. bis 27. September 1971 veranstaltete sie in Wien ihren ersten Kongreß, der dem Thema »Die alten Quellen des Ostkirchenrechts in der Gegenwart« gewidmet war. Das nun vorliegende erste Jahrbuch enthält die dort vorgetragenen Referate sowie einen Bericht über die Gründung der Gesellschaft und den Verlauf des Kongresses.

Drei der Beiträge haben das Recht der byzantinischen Kirchen zum Gegenstand: Joannis E. Anastasiou stellt eine Reihe von alten Konzilskanones zusammen, die in der griechischen Kirche stillschweigend außer Kraft gesetzt sind. Bartholomäus Archondonis berichtet über die Pläne zur Schaffung eines gemeinsamen Gesetzbuches für alle orthodoxen Kirchen und die dabei auftretenden Schwierigkeiten, die sich insbesondere durch die erforderliche Revision der Kanones und ihre Anpassung an die heutige Zeit ergeben. Panteleimon Rodopoulos behandelt die staatliche Regelung der Kirchenverfassung Griechenlands seit der Unabhängigkeit und ihre Vereinbarkeit mit den kirchlichen Kanones.

Mit dem Verhältnis von orientalischer Tradition und modernem katholischem Kirchenrecht befassen sich zwei weitere Beiträge. Neophytos Edelby zeigt, daß das Dekret über die katholischen Ostkirchen des Zweiten Vatikanischen Konzils zwar teilweise die »authentische orientalische Tradition« (deren Inhalt freilich nicht immer leicht festzustellen ist!) außer acht läßt, aber doch immerhin einen gewissen Fortschritt darstellt und einige ökumenische Perspektiven eröffnet. Ivan Žužek geht der Frage nach, wieweit die neue Gesetzgebung für die katholischen orientalischen Kirchen (Motuproprio »Crebrae allatae sunt«, 1949, »Sollicitudinem Nostram«, 1950, »Postquam Apostolicis Litteris«, 1952, und »Cleri sanctitati«, 1957) die alten östlichen Kirchenrechtsquellen berücksichtigt. Das Ergebnis ist sehr aufschlußreich: Die neue Gesetzgebung zitiert in den amtlichen Fußnoten zu den Kanones zwar eine Reihe von orientalischen Texten (allerdings fast ausnahmslos byzantinische, obwohl das Gesetzbuch alle Kirchen betrifft!) und erweckt so den Eindruck, als ob die östliche Tradition berücksichtigt wurde, in Wahrheit jedoch orientiert sie sich weitestgehend am Codex Juris Canonici und übernimmt vielfach sogar wörtlich dessen Text; die in den Fußnoten angegebenen Quellen, die manchmal nicht einmal die gleiche Regelung enthalten, dienen gewissermaßen nur als Alibi. Es ist kein Wunder, daß das Ergebnis dieser Arbeitsweise auf den Widerstand vieler orientalischer Christen gestoßen

Vier Vertretern nichtbyzantinischer orientalischer Kirchen verdanken wir einen Bericht über die heutige Geltung der alten Kanones in ihren Gemeinschaften. Tiran Nersoyan (»A Brief Outline of the Armenian Liber Canonum and its Status in Modern Times«) legt dar, daß die große armenische Kanonessammlung (Kanonagirk' Hayoc'), die sich aus verschiedenen fremden und einheimischen Bestandteilen zusammensetzt und im Laufe der Zeit mehrfach erweitert wurde, nach dem Fall des Königreichs von Kilikien (Ende des 14. Jh.s) nicht mehr wuchs und ihre Bedeutung für das kirchliche Leben verlor. Ähnlich verhält es sich wohl mit der reichen alten kanonistischen Literatur der Kopten: Salib Sourial (»The Sources of the Modern Canon Law (Personal Status) of the Coptic Orthodox Church«) kommt zu dem Ergebnis, daß theoretisch die alten Kanones zwar voll respektiert, in der Praxis aber Gesetze, die nicht göttlichen Ursprungs seien, abgeändert würden (der Unterschied zwischen göttlichen und kirchlichen Gesetzen sei allerdings nicht leicht zu treffen). Das heutige Recht beruhe letztlich auf dem Konsens der koptischen Kirche. Ein besonderer Fall ist die Syro-malabarische Kirche, der das Referat von Alphonse Pandinjare Kanjirathinkal (»The Juridical Status of the Syro-Malabar Church in Relation to its Ancient Sources«) galt. Diese indische Kirche war zunächst von der ostsyrischen Perserkirche abhängig, so daß in ihr neben lokalem Recht — zumindest theoretisch — auch die nestorianischen Rechtsquellen galten. Nachdem im 16. Jh. die Portugiesen nach Indien gekommen waren, setzte eine massive Latinisierung ein. Damit verschwand die alte Ordnung vollständig, doch hält es der Referent für wünschenswert, die alten Kanones wiederzubeleben. Paulos Tzadua (»The Ancient Law of the Kings — The Fetha Nagast — in the Actual Practics of the Established Ethiopian Orthodox Church«) zeigt anhand verschiedener Gebiete (Hierarchie, Klerus, Sakramente, Fasten und hl. Tage), wieweit das bekannteste äthiopische Rechtsbuch mit der heutigen Praxis übereinstimmt. Man kann sich aber des Eindrucks nicht erwehren, daß viele Übereinstimmungen auf der Natur der Sache beruhen und daß das Fetha Nagast, das überdies koptischen Ursprungs ist, zwar hoch geschätzt, aber letztlich doch nicht wirklich Grundlage des kirchlichen Lebens ist.

Mit dem Verhältnis der alten Kanones zur heutigen Praxis befaßt sich auch Charles de Clercq in seinem Beitrag über die Gültigkeit der Sakramentenspendung durch Angehörige anderer Glaubensgruppen.

In den meisten Referaten zeigt sich eine gewisse Unsicherheit in der Einstellung gegenüber den alten Kanones. Einerseits werden diese Quellen wegen der Autorität der Gesetzgeber bewahrt und für verbindlich gehalten, andererseits läßt sich aber nicht verkennen, daß Regeln, an die seit Jahrhunderten nicht mehr — zumindest nicht ausdrücklich — gerührt wurde, für das heutige kirchliche Leben nicht mehr voll genügen, und infolge der veränderten Zeitumstände auch nicht genügen können. Ihre praktische Bedeutung wird man deshalb nicht überall sehr hoch veranschlagen dürfen. Auf dieses Spannungsverhältnis zwischen Anspruch und Wirklichkeit anschaulich hingewiesen zu haben, ist sicherlich nicht das geringste Verdienst des Kongresses. Als besonders erfreulich darf man es bezeichnen, daß nicht nur westliche, sondern auch viele orientalische Fachleute in der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen mitarbeiten. Vielleicht gelingt es so, die jedenfalls auf dem Gebiet der nichtbyzantinischen östlichen Kirchen bisher doch mehr historisch orientierte Forschung durch Berücksichtigung auch des heutigen Rechtslebens zu bereichern und zu beleben.

Ende September 1973 fand auf Kreta der zweite Kongreß der Gesellschaft statt. Die dort vorgetragenen Referate sollen im zweiten Band des Jahrbuches veröffentlicht werden.

Hubert Kaufhold

Richard Potz, Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates, Verlag Herder Wien, Wien 1971, 161 S. (Kirche und Recht, Beihefte zum Österr. Archiv für Kirchenrecht, 10)

Verf. geht vor allem dem Verhältnis zwischen Patriarch und Synoden in den verschiedenen Perioden der byzantinischen Geschichte nach, einer für die Kirchenverfassung zentralen Frage. Leider macht er es dem Leser nicht leicht, ihm dabei zu folgen! Zunächst ist der Aufbau der Arbeit nicht glücklich. Die Darstellung der einzelnen Perioden wird in der Regel in drei Teile eingeteilt: Der erste bringt Streiflichter auf historische Ereignisse und Quellen, die etwas mit dem Thema zu tun haben. Dieser Teil stellt dann die Grundlage für die beiden folgenden Abschnitte über die Rechte des Patriarchen im einzelnen und über die Synodalverfassung dar. Naturgemäß kommt es so zu vielen Wiederholungen, Bezugnahmen und Verweisungen, die auf die Dauer störend wirken. Bezeichnend ist im übrigen, daß Verf. dieses Aufbauschema auch nicht konsequent durchhalten kann. Ein erheblicherer Mangel ist jedoch, daß man immer wieder die Angabe von Quellen und eine gründliche Auseinandersetzung damit vermißt. Die Aussagen werden damit für den, der in das Gebiet weniger eingearbeitet ist, zum Teil unüberprüfbar. Die vielen nicht näher belegten Behauptungen müssen schließlich mißtrauisch machen, zumal manches doch anfechtbar erscheint.

Verf. kommt zunächst auf die Entstehung des Patriarchats von Konstantinopel zu sprechen. Hauptfaktoren seien »das Näheverhältnis zum Kaiser« (S. 33) gewesen, nachdem Konstantinopel ständige Residenz geworden war, und insbesondere die sich daraus ergebende Leitungsbefugnis für die »Synodos Endemousa«, d. h. die auf kaiserliche Initiative zusammengerufene Reichssynode. Mangels eines ursprünglich vorhandenen Patriarchats- oder Metropolitanbereichs habe es in Konstantinopel anfangs weder »Allgemeine Synoden« (die in regelmäßigen Abständen zusammentretenden Synoden der Suffragane) noch die später in den orthodoxen Kirchen üblich gewordenen »Ständigen Synoden« (die Verf. nicht mit den »Synodoi Endemousai« gleichsetzt) gegeben. Nicht ganz folgerichtig kommt Verf. dann aber zu der »Feststellung, daß der Patriarch ... seine Gewalt von der synodalen Gewalt aller Bischöfe seines Gebietes ableitet« (S. 29). Verf. nennt als Anhaltspunkt für diese These Kanon 28 von Chalkedon, u. z. die Verpflichtung des Patriarchen, die Weihe der Metropoliten in Gemeinschaft mit den Bischöfen zu vollziehen; er sei »in seiner Eigenschaft als Patriarch als Vertreter der Bischofsgemeinschaft anzusehen« (ebda.). Ob das im Ergebnis richtig ist, sei dahingestellt, die Begründung reicht jedenfalls nicht aus, zumal Verf. selbst ein z. T. »eigenmächtiges« Handeln sowie eine zeitweise stärkere Stellung der Patriarchen nicht verschweigt. Der bloße Hinweis auf das »Auseinanderklaffen zwischen Theorie und Praxis« und darauf, »daß die Unterordnung des Patriarchen unter die Synode in Byzanz immer lebendig blieb« (S. 28), sollte nicht genügen. Da das Verhältnis von Patriarch und Synode zueinander Thema des Buches ist, wären gerade zu diesem Punkt weitere Ausführungen unerläßlich gewesen. In den folgenden Kapiteln weist Verf. noch mehrfach auf seine These hin, ohne jedoch dafür immer Rückhalt in den historischen Quellen zu suchen. Man hat gelegentlich den Eindruck, daß er den historischen Gegebenheiten nicht voll gerecht wird, sondern sie unbedingt in einem juristisch-begrifflichen Schema unterbringen will. Das macht sich auch bei der Behandlung der Synodalverfassung bemerkbar. Verf. versucht, die verschiedenen Synodaltypen streng auseinanderzuhalten (leider sagt er nirgends genau, wie er sie voneinander abgrenzt; auch rein faktische Angaben über Häufigkeit usw. sind selten), doch dürfte sich — wie Verf. übrigens selbst erklärt — nicht immer ein Trennungsstrich ziehen lassen, da die Teilnehmerkreise sich zum Teil deckten und die Byzantiner selbst wohl nicht klar die verschiedenen Synodaltypen auseinanderhielten.

Die vom Verf. beschriebenen späteren Änderungen der kirchlichen Verfassung sind zwar nicht unbeträchtlich, etwa seit der Eroberung von Konstantinopel (in deren Folge der Patriarch

auch ziviles Oberhaupt seiner Gläubigen wurde), durch den Gerontismos oder die politischen Verhältnisse in der modernen Türkei, doch sind sie eigentlich nicht grundsätzlicher Natur. Nicht zuletzt wird die Stellung des Patriarchen von den jeweiligen Machtverhältnissen und der Persönlichkeit der Amtsträger abhängig gewesen sein; mit rein juristischen Kategorien dürfte dem nicht beizukommen sein.

Neben den genannten zentralen Fragen werden gewissermaßen in Exkursen weitere Probleme berührt, so das Verhältnis von Kaiser und Patriarch, die Abgrenzung von Autonomie und Autokephalie, die Auslandsjurisdiktion des Ökumenischen Patriarchen u. a.

Es soll nicht verkannt werden, daß Verf. eine Reihe von wichtigen und interessanten Erkenntnissen bietet, doch muß Rez. leider sagen, daß er die Lektüre im ganzen weniger ergiebig fand, als er gehofft hatte.

Hubert Kaufhold

J. T. Milik, Święty Świerad. Saint Andrew Zoeradus, Roma, Edizioni Hosianum, 1966, 194 S.

Unter den Büchern, die leider schon zu lange auf eine Anzeige in OrChr warten mußten, befindet sich auch J. T. Milik's überaus lesenswerte Studie über den heiligen Świerad (ca. 980-1034), auch unter seinem Mönchsnamen Andreas bekannt (BHL 452). Eine wenigstens kurze Anzeige darf jedoch deswegen nicht unterlassen bleiben, da m. W. nicht einmal die AnBoll auf dieses Buch eingegangen sind. Einleitend besorgt Milik, bei den meisten besser bekannt als Qumranforscher, eine neue kritische Edition mit polnischer Übersetzung der Vita Sanctorum Andreae seu Zoeradi confessoris et Benedicti martyris, eremitarum (S. 11-20), im Jahre 1064 verfaßt von Maurus, Bischof von Pécs, der noch Benedictus, den Schüler des Świerad, gekannt hat. Seit *Acta SS, Julii* IV, S. 326-338 (Acta SS. Zoerardi et Benedicti) ist die Vita auch von R. Holinka herausgegeben (*Sv. Svorad a Benedikt, světci Slovenska*, in Bratislava 8 [1934] 304-348, siehe AnBoll 54 [1936] 227 und 229). Milik fand einen neuen Textzeugen im Offizium eines Breviariums von Zagreb (ms. Bibliothecae Universitatis Zagrabiae n. 67, Ende 13. Jh.); der betreffende Text ist auch eigens noch auf den Seiten 92-97 ediert. Im ersten Teil (S. 21-84) untersucht Milik das linguistische, geographische und historische Material der Vita.

Unter dem ungarischen König Stephanus (997-1038) kam Świerad aus polnischem Gebiet (Vita 1, S. 12 : de terra Poloniensium) in die Slowakei und wurde beim Hippolytuskloster in der Nähe von Nitra Mönch und Anachoret. Świerad gehörte zu den Anhängern des griechisch-slavischen Ritus, die in den Wirren im Jahre 1022 durch Boleslav vertrieben wurden. Für den Christlichen Osten ist bes. hervorzuheben, daß die Vita als aszetisches Vorbild den orientalischen Abbas Zosimas erwähnt (Vita 2, S. 13 : ad exemplum vitae regularis, sub qua Zozimas abbas degebat). Die in der Vita beschriebenen äußerst harten aszetischen Übungen weisen auf unverkennbare Beeinflussung von seiten des östlichen Mönchtums. Der zweite Teil (S. 85-113) behandelt einiges aus der Geschichte des Heiligenkultes in verschiedenen mitteleuropäischen Ländern. Besonders in den benediktinischen Klöstern und im südostpolnischen Dorfe Tropie (wo der ursprüngliche Name des Heiligen noch fortlebt) kam Świerad zu Ehren. Einige kurze Texte sind hier herausgegeben : Texte aus dem Sacramentale Hahotense, ms. Bibliothecae Universitatis Zagrabiensis n. 126 (S. 89-90), aus dem obenerwähnten Zagreber Breviarium, das Dekret der päpstlichen Kanzlei vom 26. April 1657 (S. 105), und eine Seite des polnisch-lateinischen Taufbuches von Tropie aus dem 17. Jh. (S. 106-108). Zum Schluß enthält das Buch überaus reichlich dokumentierte Anmerkungen, Nachträge und eine englische Zusammenfassung.

Adelbert Davids

Alexis Stawrowsky, Essai de Théologie Irénique. L'orthodoxie et le catholicisme, Paris, Sedim, 17 rue de Babylone, 1966, 268 S.

Das Buch von A. Stawrowsky, offensichtlich eine Übersetzung aus dem Spanischen (von Mgr. Alexandre Koulik), bietet dem Historiker nichts Neues; dem kirchlich und ökumenisch engagierten Kleriker und Laien wird es aber beim Abbau einiger unkontrollierter Voreingenommenheiten helfen. Der Autor, sich außer den patristischen Texten fast ausschließlich auf russische theologische Literatur berufend, versucht Verständnis zu wecken für die orthodoxe und die katholische Tradition, und den Weg zu zeigen, der zur kirchlichen Einheit führen soll. Nacheinander bespricht er: *Filioque*, Ekklesiologie, Papsttum und Unfehlbarkeit. Hinsichtlich des *Filioque* schlägt er vor, daß die römische Kirche dies Wort (ebenso wie *deum de deo*) im Credo streiche. Hinsichtlich der Ekklesiologie weist er auf das 2. Vatikanische Konzil, dessen Lehre von der Kirche der des orthodoxen Ostens überhaupt nicht widerspreche; die Orthodoxen sollen sich nunmehr um eine gemeinsame Darstellung ihrer Lehre bemühen. Obwohl die Unfehlbarkeit noch grosse Schwierigkeiten bietet, sind diese nicht unüberwindlich. Die katholische Kirche ist schon auf dem Wege zu einer neuen, weniger ausschließlich juridisch-kanonischen Sicht; einiges aber, wie die Beziehung zwischen Papst und Episkopat, sollte noch verdeutlicht werden.

Für die geschichtliche Rolle der Reformation hat der Autor weniger Verständnis (S. 14-15); noch weniger für A. S. Chomjakov (S. 137 u. 169) oder für den »sophianisme« eines Vl. Solov'ëv, P. Florenskij oder S. Bulgakov (S. 138). Auch die eucharistische Ekklesiologie von N. Afanas'ev weist er ab (S. 218).

Adelbert Davids

B. Zenkowsky-H. Petzold, Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie, Marburg an der Lahn, Ökumenischer Verlag Dr. R. F. Edel, 1969, 142 S. (= Orthodoxe Beiträge, 4).

In diesem Büchlein sind Beiträge verschiedener Herkunft enthalten. B. Zenkowsky's *Einführung* (S. 7-11) und *Grundlagen der christlichen Anthropologie aus der Sicht orthodoxer Theologie und Religionsphilosophie* (S. 12-49) sind bereits 1951 im Evangelischen Verlagswerk, Stuttgart, unter dem Titel »*Das Bild vom Menschen in der Ostkirche*« erschienen (Übersetzung von Helena Strauss). Anschließend an frühere russische Philosophen und Theologen — mit zahlreichen Verweisungen auf seine umfangreiche Geschichte der russischen Philosophie — entwickelt der Autor Ansätze zu einer orthodoxen Anthropologie, wobei er sich u. a. mit M. Scheeben und E. Brunner auseinandersetzt. Zur Sprache kommen bes. das Gottesbild im Menschen; die *sobornost'* verstanden als gemeinschafts-, kirchlichbezogene, anti-individualistische Natur des menschlichen Geistes; die metaphysische Einheit der Menschheit, nach Analogie mit der Trinitätstheologie als *Homoousia*, nicht als *Homoiousia*, aufzufassen; der Körper und vor allem das Böse. Einige Bemerkungen wurden von H. Petzold gelegentlich hinzugefügt.

In *Abriß einer orthodoxen Anthropologie auf der Grundlage der patristischen Lehre vom Menschen* (S. 50-91) versucht H. Petzold die Denkrichtung Zenkowsky's weiter zu führen. Mit zahlreichen Belegen aus der christlich-östlichen religiösen Literatur entwickelt er — auch wieder nach trinitarischer Analogie — eine *Trimerie* (Trichotomie) des Menschen, deren Teile Geist, Seele und Körper je wieder eine Triade umfassen. Andere orthodoxe Theologen, wie P. Trembelas, bezeichnen also zu Unrecht den Dichotomismus als alleinige Lehre der orthodoxen Kirche. In Anschluß daran bespricht Petzold in dem 1967 in Königstein, Taunus, auf einer ökumenischen Arbeitstagung gehaltenen Vortrag *Die Bedeutung des Herzens und der Herzenserkenntnis für*

die Seelsorge aus der Sicht ostkirchlicher Anthropologie und Pastoraltheologie (S. 77-91) bes. die Gestaltwerdung des Logos-Christus im Herzen des Menschen.

Anstatt des im Inhaltsverzeichnis erwähnten Vorwortes steht auf S. 5 das Inhaltsverzeichnis; ein Vorwort fehlt. Die Bibliographie (S. 92-105) läßt zu wünschen übrig.

Adelbert Davids

Stylianos G. Papadopulos, *Πατέρες. Αὔξησις τῆς ἐκκλησίας, Ἅγιον Πνεῦμα. Μελέτη πατρολογική*, Athen (Papulias, Mesogeion 24), 1970, 78 S.

Ders., *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καὶ αἱ προϋποθέσεις πνευματολογίας αὐτοῦ*, Athen (Joan. Sukes, Sachture 6/II), 1971, 162 S.

Der griechische Theologe St. Papadopoulos ist u. a. durch seine Ausgabe der Schrift *Κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου* des Hesychasten Kallistos Angelikudes bekannt (Athen 1970). Zum Thema Thomismus in Byzanz verfaßte er in den letzten Jahren einige Studien und Monographien.

Einer anderen Problematik wendet er sich mit der patristischen Arbeit »*Väter. Wachstum der Kirche. Heiliger Geist*« zu. In der Einführung weist der Autor auf die heute bestehende unüberbrückbare Kluft zwischen Exegese und Dogmatik hin. Bei den Vätern war das anders, sie lebten noch von der Synthese zwischen beiden jetzt auseinandergerissenen Richtungen. Um zur Synthese zurückzugelangen, muß der Theologe sich mit den Vätern beschäftigen. Papadopulos tut dies hinsichtlich der Lehre über den Heiligen Geist. In den zwei ersten Kapiteln geht er aus vom Parakleten als Lehrer der Wahrheit (nach Joh. 14,25f; 16,22f) und gibt kurz Erläuterungen verschiedener, nicht nur griechischer, Exegeten (u. a. aus dem 1940 erschienenen Kommentar zum Johannesevangelium von dem schon 1892 verstorbenen N. Damalas, S. 12) und Kirchenväter wieder. Alsdann wendet er sich paulinischen Texten zu, wo von der Offenbarung und der Erleuchtung mittels des Heiligen Geistes die Rede ist, und gibt patristische Belege, die die Identität zwischen Offenbarung des Sohnes und Offenbarung des Geistes nahelegen (bes. Gregorios Nazianzenos, Joannes Chrysostomos, Kyrillos von Alexandreia); die Offenbarung ist sogar eine der Trinität gemeinsame ungeschaffene Energie der göttlichen Natur, die je von einer der drei göttlichen Personen bekannt gemacht wird (S. 38). Es geht dem Verfasser bes. um die Lehre der Entfaltung der Offenbarung in drei Etappen: im Alten Testament (Offenbarung der Gottheit des Vaters), im Neuen Testament (Offenbarung der Gottheit des Sohnes), und seit dem Neuen Testament (Offenbarung der Gottheit des Geistes), wie sie Gregorios Nazianzenos in seiner 5. Theol. Rede (Or. 31) auseinandersetzt. Bei näherem Zusehen stellt sich heraus, daß die letzten zwei Kapitel (Kap. 3 und 4) eine Zusammenfassung eines Teiles des gleich anzuzeigenden Buches (2. Teil, Kap. 2-5, S. 104-160) über Gregorios sind. Zuerst wird bes. nach Oikumenios (ist ps.-Oikumenios, siehe H.-G. Beck, *Kirche und theol. Lit.*, S. 418) die Wirkung des Heiligen Geistes zum Wachstum der Kirche als des Leibes Christi dargetan, verstanden im Sinne des bes. auf den ökumenischen Synoden stets deutlicher umschriebenen Dogmas (Trinität, Christologie, S. 43). Gregorios Nazianzenos weist in seiner oben genannten Rede auf die Bedeutung der in der Heiligen Schrift nicht wortwörtlich enthaltenen Lehrsätze hin. Durch den Buchstaben hindurch muß man, nach ihm, zum Inneren vorstossen, um die verborgene Schönheit zu sehen und durch die Erleuchtung der Erkenntnis aufgehellt zu werden (Or. 31,21, PG 36,156, wo Gregorios m. E. wohl bes. an Origenes denkt). Es fehlt in den Darlegungen von Papadopulos jede (explizite) Auseinandersetzung mit den so lange und so bitter diskutierten Problemen um das *Filioque* oder um einen Unterschied zwischen der ewigen Aussendung des Geistes aus dem Vater und der bloß zeitlichen Aussendung des Geistes in die Welt durch den Sohn. Für andere Stimmen aus der Orthodoxie über den Geist siehe man z. B. *Vom Wirken des Heiligen Geistes. Das Sagorsker Gespräch über Gottesdienst, Sakramente und Synoden,*

zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche, Witten 1964, oder P. Evdokimov, *L'Esprit saint dans la Tradition orthodoxe*, Paris 1969.

Ausgehend vom heutigen Interesse für die Pneumatologie und von dem Umstand, daß in letzter Zeit die Orthodoxie mit Studien über den Heiligen Geist zurückgeblieben sei, unternahm Papadopulos eine Untersuchung über »Gregorios Nazianzenos und die Voraussetzungen seiner Pneumatologie«. Die eigentliche Lehre vom Heiligen Geist bei Gregorios hofft er in einer weiteren Publikation vorzulegen. Hauptsächlich nach den noch immer grundlegenden Untersuchungen von Fr. Loofs und P. Meinhold, aber auch mit Hilfe neuerer Literatur gibt der Verfasser im ersten, literarhistorischen Teil eine Skizze der in Frage kommenden pneumatomachischen Quellen (Kap. 1), der Geschehnisse (Kap. 2), und des anti-pneumatomachischen Schrifttums (Kap. 3). Vor anderen spricht Gregorios die Gottheit des Geistes deutlich aus (Or. 14, A.D. 365), und kritisiert dann später Basileios wegen dessen Zurückhaltung in dieser Sache (Ep. 58) (Kap. 4). Im zweiten Teil behandelt Papadopulos die theologischen Voraussetzungen, indem er sich anfangs scharf und mit einer ausführlichen Textanalyse der Or. 29 mit der These von J. Dräseke auseinandersetzt, nach der Gregorios sich nicht essentiell von neuplatonischen Gedanken unterscheide. Dagegen stellt Papadopulos, Gregorios habe den manchmal auch sonst geläufigen Termini einen neuen Inhalt gegeben. Allerdings wird dies nicht deutlich da, wo Gregorios die Termini ohne weitere Erklärungen verwendet (Kap. 1). Die vier letzten Kapitel des zweiten Teiles sind eine eingehende Darlegung der Ideen aus des Nazianzeners 5. Theol. Rede (siehe oben). Papadopulos wendet sich scharf — und zurecht — gegen die Auffassung des sonst hinsichtlich des Gregorios so verdienstvollen J. Plagnieux, als wäre die *analogia entis* schon von Gregorios vertreten, dessen apophatische Einstellung eben eine solche Annahme unmöglich macht. Auch die *analogia fidei* eines H. Diem oder K. Barth ist nach Papadopulos der Orthodoxie fremd. Er notiert S. 106, Anm. 3 das Fehlen von orthodoxer und griechischer Literatur zum Problem der Analogie. Dabei hat der Autor die von der Scholastik, aus welchen Ansätzen auch immer, entwickelte Analogie im Auge, nicht etwa das durch Dionysios Areiopagites vermittelte Denken des Neoplatonikers Proklos, siehe Vl. Lossky, *La notion des analogies chez Denys Pseudo-Aréopagite*, Arch. d'Hist. doctr. et litt. du M. A. 5 (1930) 278-309. — Gregorios habe mit seiner Lehre von den drei Stufen in der Entfaltung der Trinitätslehre nicht etwa eine Dogmenentwicklung ins Auge fassen wollen, sondern er wolle nur den Pneumatomachen, die den Vorwurf der καινοτομία (denn von der Gottheit des Geistes stehe nichts in der Schrift) erhoben hatten, entgegen halten, daß nur νέαι ἀλήθειαι formuliert, keineswegs καιναὶ ἀλήθειαι offenbart werden (S. 141). Hier und da fällt Papadopulos auch nicht begründete Urteile, so z. B. auf S. 128, Anm. 52, wo die Namen von P. Schoonenberg und H. Küng erwähnt sind. Im gleichen Jahr erschien von Papadopulos ein Aufsatz zur Pneumatologie bei Athanasios von Alexandreia: *Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κατὰ τὰς πρὸς Σεραπίωνα ἐπιστολὰς αὐτοῦ*, Ekklesiastikos Pharos 53 (1971) 33-70.

Adelbert Davids

Gregor von Nyssa. Die große katechetische Rede. Oratio catechetica magna. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel. Stuttgart, Anton Hiersemann, 1971, VIII+232 S., DM 68.- (= Bibliothek der griechischen Literatur, 1).

Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk. *ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΛΕΙΨΑΝΑ*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wolf-

gang A. Bienert, 1972, VIII+138 S., DM 52.- (= Bibl. der griech. Lit., 2).

Basilius von Caesarea. Briefe. Zweiter Teil. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild, 1973, X+192 S., DM 66.- (= Bibl. der griech. Lit., 3).

Mit den drei vorliegenden Bänden wird eine neue Reihe von Übersetzungen griechischer Texte eröffnet. Die *Bibliothek der griechischen Literatur* will in dieser Zeit rasch schwindender Kenntnis des Griechischen der modernen Welt den Zugang zu bedeutsamen Werken der griechischen Literatur ermöglichen. Jährlich sollen zwei bis vier Bände erscheinen, die zunächst die Patristik (Hrsg.: W. Gessel) und die Byzantinistik (Hrsg.: P. Wirth) betreffen, während für später auch eine Abteilung für die ältere griechische Literatur vorgesehen ist. Die neue Reihe ist also viel umfassender als die »Bibliothek der Kirchenväter« (BKV) oder »Byzantinische Geschichtsschreiber«. Bisher unübersetzten Werken wird der Vorrang gegeben. Die Reihe kann auch teilweise, je nach Abteilung Patristik oder Byzantinistik, subskribiert werden.

J. Barbel, der schon die fünf Theologischen Reden des Gregorios Nazianzenos übersetzt und ausführlich kommentiert hat (in der Reihe Testimonia, Band 3), eröffnet die Bibl. der griech. Lit. mit der Übersetzung der *Oratio catechetica magna des Gregorios von Nyssa*. 1927 ist bereits eine Übersetzung von K. Weiss in BKV^2 56 (1927) erschienen. Barbel folgt der Textausgabe von J. H. Srawley (1903). In der Leidener Ausgabe wird die neue kritische Edition der Or. cat. bald erscheinen (von H. Polack, nicht: Pollak; in Bd. III,2, nicht: Bd. IX, wie bei Barbel, S. 29). In der Einleitung gibt Barbel eine kurze Skizze von Leben und Werk des Gregorios. Über dessen Stellung zu Origenes hätte man mehr erwartet (siehe nur S. 28), und besonders auf S. 18, wo von den Ausgaben gesprochen wird, wäre ein Hinweis auf O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. III, ^{2}1923, S. 193f erwünscht gewesen. Bei der Besprechung der Textausgaben der Or. cat. auf S. 29 ist Z. 12 die Nummer 4 des Cod. Vat. Pii gr. 4 ausgefallen.

Die einzelnen größeren Abschnitte der Or. cat. sind weder in der Übersetzung noch in den hinten abgedruckten Anmerkungen kenntlich gemacht. Da muß der Anfänger den betreffenden Abschnitt über den Inhalt der Or. cat. in der Einleitung gut gelesen haben. Die Kapitel der Or. cat. sind (wohl erstmalig) in kleinere Paragraphen gegliedert. Beim Übersetzen erlaubt Barbel sich Freiheiten, die nicht immer den Text verdeutlichen und manchmal sogar falsch sind. Im Prolog, 2 (S. 31) muß es statt »Markion, Valentin und Basilides« heißen: »Markioniten, Valentinianer und Basilidianer« (*οἱ κατὰ Μαρκίωνα* ..., Srawley, S. 2, 6f). Or. cat. I, 8 handelt vom Willen des Logos. Er ist allmächtig und will alles, was gut ist. Barbel gibt frei wieder: »Sie muß alles wollen, was gut ist« (S. 34), aber, weil der Wille (*προαίρεσις*) des Logos nächstes Subjekt ist, würde man erwarten: »Er will alles, was gut ist« (Srawley, S. 10, 15). Dann führt Gregorios aus, daß mit dem Wollen das Können, mit dem Können das tatsächliche Wirken gegeben sei; Barbel schreibt: »und indem sie es will, muß sie es auch unbedingt können. Und diese Macht darf nicht unwirksam sein«, aber so geht der Parallelismus des Griechischen verloren (*βουλομένην δὲ πάντως καὶ δύνασθαι, δυναμένην δὲ μὴ ἀνενέργητον εἶναι*, Srawley, S. 10 16f). Wenn nun gleich anschließend in I, 9 übersetzt wird »Die Welt ist ein treffliches Werk (...). Nun ist aber alles das Werk des (...) Logos«, so ist zu bemerken, daß Gregorios selbst es deutlicher sagt: »Nun ist aber die Welt etwas Gutes (...). Also ist das All das Werk des Logos (...)«, denn er schreibt *ἀγαθὸν δὲ ὁ κόσμος (...). ἆρα τοῦ λόγου ἔργα τὰ πάντα (...)* (Srawley, S. 10, 18ff). Barbel hat hier δέ übersehen und ἆρα nicht richtig wiedergegeben. Auch im Prolog trifft die Übersetzung nicht immer den Kern des Griechischen. In *ἄλλαις γὰρ ὑπολήψεσιν ὁ Ἰουδαίζων προείληπται καὶ ὁ τῷ ἑλληνισμῷ συζῶν ἑτέραις* (Srawley, S. 2, 4f. Übersetzung von Barbel, S. 31: »Für einen Juden gelten andere Voraussetzungen als für einen, der im Heidentum aufgewachsen

ist«) wird von Gregorios mit προείληπται darauf angespielt, daß die jüdischen und heidnischen Voraussetzungen eigentlich Vorurteile sind. Solchen προλήψεις soll man, wie es etwas weiter heißt, mit »gewissen *logischen* Grundsätzen (ἀρχαί — denkt Gregorios an Περὶ ἀρχῶν des Origenes?) und Behauptungen« begegnen (Barbel übersetzt: »gewisse vernunftgemässe Grundsätze und Voraussetzungen«, ἀρχάς τινας καὶ προτάσεις εὐλόγους Srawley, S. 3, 6). Im Gespräch mit dem Heiden kann sich herausstellen, daß dieser zwar (μέν) nicht an der Existenz des Göttlichen zweifelt, *aber dennoch* (Barbel übersetzt S. 31, Z. 2 v. u. »und«, das Griechische hat δέ) sich zum Glauben an eine Vielheit von Göttern verleiten läßt. Anmerkung 21 gehört nicht hierher. In Prol. 6-8 geht es um die Vollkommenheit Gottes und die Identität (ταυτότης) aller Eigenschaften in Gott. Der Begriff »Gottheit« läßt weder einen quantitativen noch einen qualitativen Unterschied, noch einen solchen der Zeit zu (siehe auch W. C. van Unnik, *Gregorius van Nyssa. Oratio catechetica*, Amsterdam 1949, S. 80, Anm. 2): also keine ἐλάττωσις, kein χεῖρον, keinen Unterschied zwischen Vorher und Nachher. Barbel übersetzt da ἐλάττωσις mit »Mischung«, τὸ χεῖρον mit »Unterscheidung«, was dem Zusammenhang nicht dienlich ist.

Die Anmerkungen, die mit den Seiten 95-211 den umfangreichsten Teil des Buches ausmachen, sind manchmal sehr ausführlich, bes. bei der theologischen Terminologie (Christus, Erlösung, Gerechtigkeit, usw.). Das Sachregister hilft in etwa beim Gebrauch, aber »Person« (z. B. für S. 99f) fehlt; ein griechisches Register ist nicht aufgenommen. Für Or. cat. 5, 2 notiert Barbel in Anm. 62 auf S. 109: »Die Manuskripte haben teils ὀρεκτικήν, teils προεκτικήν. Migne hat ὀρεκτήν, was nach S. eine Verbesserung darstellt«. Bei Srawley (denn sicher ist dieser mit S. gemeint) findet sich aber z. St. (S. 21, 12) nichts Besonderes über die Lesung ὀρεκτήν. Hoffentlich wissen alle Leser sofort, daß mit DS. (S. 99, Anm. 25) Denzinger-Schönmetzer gemeint ist; aber ob alle »die Register von Reynders« zu Eirenaios (S. 107) finden können, bezweifle ich. Zu korrigieren wäre: S. 15, Anm. 51 Messalianer; S. 35, Z. 13 v. u. kennenlernten; ebd. Z. 7 v. u. aussprechen; S. 97, Anm. 16 ἐνέργειαι; S. 104, Anm. 52 Titel des Buches von L. Scipioni: Ricerche sulla cristologia del 'Libro di Eraclide' di Nestorio; S. 107, Mitte P. Nautin's Buch: Hippolyte. Ein Anhang bietet ein Verzeichnis der Werke des Gregorios, ihrer Ausgaben und (deutschen) Übersetzungen.

W. Bienert's (siehe OrChr 57 (1973) 193-194) Übersetzung aller bekannten echten und umstrittenen Fragmente des *Dionysios von Alexandreia* ist ein willkommenes Buch, nicht nur weil Ch. L. Feltoe's Ausgabe der Fragmente (Cambridge 1904), die die Grundlage von Bienert's Übersetzung darstellt, längst nicht mehr in aller Händen ist, sondern auch wegen der kurzen, aber klaren Einleitung in Probleme, Forschung und Ergebnisse. Die Fragmentensammlung von Feltoe liegt nun erstmalig deutsch vor. Dabei muß aber gleich hinzugefügt werden, daß ein Fragment von Feltoe fortgelassen wurde, und einige Fragmente hinzugekommen sind. Fortgelassen wurde das Scholion zu Jak. 1,13 aus Codex Coisl. 25 (Feltoe, S. 252), das von M. Richard als von Origenes verfaßt erkannt worden ist (RevHistEccl 33 (1937) 44-46). Hinzugefügt wurden vier neuentdeckte Stücke, und zwar drei armenische zur Ketzertaufe, die von P. Jungmann für dieses Buch (S. 43-45) übersetzt worden sind, aus K. Ter-Mekerttschian - E. Ter-Minassiantz, *Timotheus Ælurus des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre* (Leipzig 1908), S. 4-7, und ein lateinisches Fragment (D. de Bruyne, ZNW 27 (1928) 106-110), das in die Auseinandersetzung mit den libyschen Sabellianern einzuordnen ist (S. 75). Die zwei syrischen Stücke (S. 42) standen schon bei Feltoe. Unter die Briefe über die Busse und unter die Osterfestbriefe nahm Bienert je das Summarium aus Eusebios' Hist. eccl. auf (S. 45 u. 47). Die thematische Ordnung von Feltoe blieb erhalten. Bienert benutzt neue kritische Editionen da, wo seit Feltoe solche erschienen sind (Eusebios!). Da die meisten Fragmente aus Eusebios, Athanasios und den Sacra parallela stammen, kann man sich notfalls auch ohne Feltoe behelfen, aber für manche

Stücke begnügen sich die Anmerkungen von Bienert mit der ausschließlichen Angabe der Seiten bei Feltoe. Die Anmerkungen sind wie in Bd. 3 sehr kurz gehalten.

Das 366 Stücke umfassende Briefcorpus des *Basileios von Kaisareia* wird erstmalig vollständig in deutscher Sprache in dieser Reihe herausgegeben. BKV² 46 (1925) enthielt nur ausgewählte Briefe. Zuerst erschienen als Teil II die Briefe 95-213, weil der Übersetzer, W.-D. Hauschild, sich bei seinen pneumatologischen Arbeiten am meisten mit diesen beschäftigt hat. Eine Einleitung zu Person und Werk des Basileios und eine Bibliographie wird Hauschild später den Teilen I und III beigeben. Als griechische Vorlage diente die Textausgabe von Y. Courtonne (Coll. Budé, 3 Bde., 1957-1966). Nach einer kurzen allgemeinen Einleitung setzt Hauschild sich in »Zur Chronologie der Briefe« (S. 9-17) mit der von Dom Maran festgesetzten und von Courtonne übernommenen Chronologie auseinander. In Nachfolge von Fr. Loofs und über diesen hinausführend bespricht der Verf. die in den Briefen selbst gegebenen Fixpunkte, auf Grund derer sich eine relative Chronologie hier und da feststellen läßt.

Im Text fällt auf, daß Hauschild mehr biblische Zitate und Reminiszenzen findet als Courtonne. An einigen Stellen würde ich anders übersetzen. In Brief 129 an Meletios von Antiocheia kommt die Haltung dem Westen gegenüber zur Sprache, und Hauschild übersetzt (S. 52, Z. 13ff): »Denn wie es jetzt steht, zeigt es sich, daß sie (sc. die Römer) mit untereinander verfeindeten Leuten Gemeinschaft halten, welche zwar oft dieselben Worte wie sie verlauten lassen, sich aber untereinander bekämpfen wie ganz weit Auseinanderstehende«. Vielleicht ist es besser zu sprechen von »Leuten, die sich oft hinter den gleichen Worten verstecken, sich gegenseitig aber wie die schlimmsten Feinde bekämpfen« (*Οὕτω γὰρ εὑρεθήσονται τοῖς μαχομένοις κοινωνοῦντες, οἱ τὰ μὲν ῥήματα πολλάκις τὰ αὐτὰ προβάλλονται, μάχονται δὲ ἀλλήλοις ὅσον οἱ πλεῖστον διεστηκότες* Courtonne II, S. 41, 19ff). — In Brief 188 ist in *οἱ μὲν γὰρ πρῶτοι ἀναχωρήσαντες παρὰ τῶν Πατέρων ἔσχον τὰς χειροτονίας* (Court. II, S. 123, 54f) *παρὰ* von *ἔσχον*, und nicht von *ἀναχωρήσαντες* abhängig; Hauschild übersetzt aber »Die erste Generation derer, die sich von den Vätern trennten, hatte nämlich die Ordination« (S. 101), während Basileios sagen will, daß die Anfänger des Schismas die Ordination (noch) von den Vätern empfangen haben, und deswegen (einmal) das pneumatische Charisma bekommen haben. Etwas weiter heißt es bei Hauschild: »Deswegen ordnete man an, daß die von ihnen Getauften als von Laien Getaufte zur Kirche kommen sollten, um durch die wahre Taufe — diejenige der Kirche — wieder gereinigt zu werden«. Aber Basileios will bloß sagen, daß die Väter angeordnet haben, daß diejenigen von den Novatianern (denn diese sind gemeint), die sich zur (wahren) Kirchen bekehren, durch die wahre Taufe, d. h. die Taufe der (wahren) Kirche, gereinigt werden sollen — da vorher (nur) von Laien getauft (*Διὸ ὡς παρὰ λαϊκῶν βαπτιζομένους τοὺς παρ'αὐτῶν ἐκέλευσαν ἐρχομένους ἐπὶ τὴν Ἐκκλησίαν τῷ ἀληθινῷ βαπτίσματι τῷ τῆς Ἐκκλησίας ἀνακαθαίρεσθαι* Court. II, S. 123, 60ff). In diesem Brief erwähnt Basileios auch den für ihn (und für die Orthodoxie)[1] so wichtigen Begriff der *οἰκονομία*, über den eine Anmerkung bei Hauschild fehlt (S. 101, Z. 3 v. u. ist *οἰκονομία* mit »Rücksicht« übersetzt; S. 102, Z. 7 mit »Berücksichtigung«; S. 129, Z. 6 mit »Taktik«). — In Brief 199, 47 spricht Basileios erneut von der »Ketzertaufe«. Für Enkratiten, Sakkophoren und Apoktiten soll die gleiche Norm wie für die Novatianer angewendet werden. *Ἡμεῖς μέντοι ἑνὶ λόγῳ ἀναβαπτίζομεν τοὺς τοιούτους* (Courtonne II, S. 163, 4f) heißt also nicht, daß wir »aus einem bestimmten Grund solche Leute noch einmal« taufen (S. 129, Z. 4), sondern daß wir »auf Grund *einer* (für alle geltenden) Bestimmung« wiedertaufen (vgl. Ep. 188, 1, Court. II, S. 122, 49: *μιᾷ ψήφῳ*). Gleich nachher auf S. 129 ist *ὥσπερ* nicht übersetzt (»Weil ihre Häresie ein Sproß der Markioniten ist«, griechisch: ... *ὥσπερ Μαρκιωνιστῶν ... ἀποβλάστημα*.

Die Ausstattung der Reihe ist gediegen. Alle drei Bände enthalten Register der Bibelstellen,

---

[1] Siehe jetzt Jérôme Kotsonis, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gembloux 1971. Übersetzt von Arch. P. Dumont O.S.B. (= Recherches et Synthèses, Section de dogme, 2).

der antiken und der modernen Namen, der Sachen und Begriffe. Leider stehen die Anmerkungen immer am Ende. Wenn dies so bleiben soll, wäre es auf jeden Fall bequemer, wenn im Anmerkungsteil auf jeder Seite oben die betreffende Seite des Übersetzungsteiles angegeben würde. Die Reihe hat ein schönes Programm und scheint sich zügig zu entwickeln.

Adelbert Davids

Edward Nowak, Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome, Paris, Beauchesne, 1972, 240 S. (= Théologie historique, 19).

Entgegen M. Viller-K. Rahner (*Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939), nach denen Joannes Chrysostomos nichts Stoisches an sich hat, und D. Amand (*Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Löwen 1945), nach dem der Patriarch von Konstantinopel von seiner klassischen Bildung nur die kompositorische Technik bewahrte (obwohl Amand anderseits hinsichtlich der antifatalistischen Argumentation des Joannes eine Abhängigkeit von Karneades konstatiert), zeigt E. Nowak auf Grund zahlreicher Texte, in welch umfangreichem Masse Joannes in seiner Lehre vom menschlichen Leid von stoischen Ideen abhängig ist. Der Autor führt also Gedanken aus, wie sie etwa von A.-M. Malingrey (z. B. in der Einleitung in SC 103, S. 26) schon kurz angeschnitten waren. Nacheinander wird das Problem des Leides philosophisch, theologisch und moralisch behandelt. In der Predigt erwähnt Joannes besonders oft das Leid in der menschlichen Gesellschaft, und während seiner letzten Lebensjahre (ab 398 als Patriarch von Konstantinopel) ist ihm persönlich, einem gesundheitlich sowieso empfindsamen Mann, viel Unglück widerfahren. Es ist also verständlich, daß Nowak sich bes. auf die Schriften aus Chrysostomos' letzten Jahren stützt.

Bei Zitaten wird, außer den Übersetzungen von A.-M. Malingrey in SC 13, 79 und 103, der französischen Übersetzung von J. Bareille gefolgt. Diese Übersetzung ist, zusammen mit dem Text von Montfaucon, im letzten Jh. zweimal erschienen (Paris 1864-72 und 1865-73, siehe G. Bardy in DThC 8, 688; Bareille wird nicht erwähnt in O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* III, 2. Aufl., S. 335).

Mit dem Nachweis des stoischen Materials bei Joannes Chrysostomos wird ein auch für andere Kirchenväter wichtiges Problem vorgeführt: Ist Joannes Stoiker oder christlicher Seelsorger? Nowak stellt zurecht fest, daß sich so kraß die Frage nicht stellen läßt und möchte eher von einem »christlichen Stoizismus« sprechen. Joannes übernimmt die These vom Leide als *adiaphoron*, lehnt aber sonstige Begriffe des Stoizismus scharf ab. Als Vorläufer könnte also in etwa Justinos betrachtet werden, der ja Stoisches verwirft, aber ausdrücklich die stoische Ethik anerkennt (Apol. II, 7,8; 8,1, Goodspeed, S. 84). Für die erzieherische Funktion der Strafe vergleiche man außer Platon, Rep. 380 c (Nowak, S. 215) bes. Gorg. 477 a ff (und für Origenes' Anschauung H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, Berlin-Leipzig 1932, S. 179 und 193f).

Adelbert Davids

Vetera Christianorum 9 (1972), Heft 2, und 10 (1973), Heft 1. Hrsg. v. Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università degli Studi, Bari.

Antonio Quacquarelli, L'Ogdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti, Bari, Adriatica Editrice, 1973, 111 S. (= Quaderni di »Vetera Christianorum«, 7).

Aus *Vetera Christianorum* (siehe zuletzt OrChr 57 (1973) 194-195), Band 9, Heft 2 sind für den Christlichen Orient bes. drei Aufsätze wichtig: M. Mees, *Das Paradigma vom reichen Mann und seiner Berufung nach den Synoptikern und dem Nazaräerevangelium*, S. 245-265, behandelt das nur noch in der lateinischen Bearbeitung des Matthäuskommentars des Origenes bewahrte Fragment 16 des Nazaräerevangeliums (Hennecke-Schneemelcher I, S. 97). Die Studie von F. Mian, *L'Anonimo Piacentino al Sinai*, S. 267-302, betrifft die Identifikation der Ortsnamen auf der Halbinsel Sinai, die in den zwei Rezensionen von Antonini Placentini Itinerarium (CSEL 39, bzw. CC, ser. lat. 175) vorkommen. M. Simonetti behandelt in *Note sull' interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, S. 331-359 (mit Fortsetzung in Band 10, Heft 1, S. 103-126) ohne Anspruch auf Vollständigkeit auf diesem im Vergleich zum Neuen Testament zu wenig beachteten Gebiet die gnostische Haltung zur buchstäblichen Auslegung (Markion; Brief an Flora; Prädestination) und die gnostische allegorische Auslegung in den verschiedenen gnostischen Schriften. Außer den wichtigen Episoden aus den ersten Genesiskapiteln werden beispielsweise noch behandelt: Ex. 6, 2-3; Ps. 109 (110), 1; Is. 45, 5. Andere Beiträge betreffen den lateinischen Bereich: A. Quacquarelli über *inventio* und *elocutio* (S. 191-218); G. Cannone über Pelagius als Autor des Ps.-Augustinischen Traktates De vita christiana (S. 219-231); V. Lozito über Stil und Anschauungen des Dionysius Exiguus (S. 233-244); A. Roncoroni über die kompositorische Technik des Avitus von Vienne in dessen biblischem Epos De spiritalis historiae gestis (S. 303-329). In der Abteilung über Apulien ist ein ausführlicher und viel Anschauungsmaterial enthaltender Bericht von den Ausgrabungen zu Trani in den Jahren 1970-1971 enthalten: R. Mola, *Scavi e ricerche sotto la cattedrale di Trani. Notizie dei ritrovamenti* (S. 361-386). Zum ersten Mal enthält ein Band der Zeitschrift einen Namenindex.

In Vetera Christianorum, Band 10, Heft 1 nimmt A. Quacquarelli frühere Arbeiten wieder auf mit *L'Antimonarchianesimo di Tertulliano e il suo presunto montanismo* (S. 5-45) und bespricht das Verhältnis zwischen Tertullians Trinitätslehre und seinem Montanismus, bes. in Hinblick auf die Rolle des Heiligen Geistes. A. Ceresa-Gastaldo, der eine kritische Ausgabe des Cod. Vat. lat. 5705 (eine von Cassiodorus veranlaßte lateinische Übersetzung des Hohenliedkommentars von Philon von Karpaseia, vgl. O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* III, 2. Aufl., S. 303) vorbereitet, gibt Literatur zur Übersetzungstätigkeit im Allgemeinen und weist auf die Bedeutung derselben für die Spätantike hin: *A proposito dell' edizione di antiche versioni latine di testi patristici greci*, S. 47-50. Die Übersetzungsliteratur bietet noch viele Probleme — das von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften in Aussicht gestellte Corpus der Übersetzungsliteratur ist auch noch nicht weit gediehen. S. Lilla, der am Katalog der Cod. Vat. gr. 2162-2281 arbeitet, veröffentlicht in *Un opusculo sulla teologia trinitaria in quattro codici Vaticani*, S. 51-58, zwei Rezensionen eines Opuskels mit ἐρωταποκρίσεις über Trinität und Christologie, das entweder anonym oder unter den verschiedensten Namen von Athanasios bis Georgios Scholarios überliefert ist. Die erste Rezension, aus Vat. gr. 525, 1719 und 2220 wurde bereits, aber nicht kritisch, von A. Mai, *Script. vet. nova coll.* VIII, 2, S. 135-137 und PG 89, 1400-1404, herausgegeben. Lilla konnte aber nicht berücksichtigen: Tolet. 9-32, Constantinop. Metochii S. Sepulchri 473, Trapezunt. 33, und Barocc. 131. Die zweite Rezension ist Vat. gr. 850 entnommen; sie war bisher noch nicht ediert. Wegen ihrer antimonophysitischen und antimonotheletischen Zielsetzung können die beiden Rezensionen nicht vor dem 7. Jh. entstanden sein. Die zweite Rezension ist sogar nicht früher als Joannes von Damaskos. Für die erste Rezension gibt Lilla einen ähnlichen Passus bei Dionysios Areopagites; für die zweite Rezension stellt er bes. Parallelen bei Joannes von Damaskos fest. Aber m. E. ist für ... *τὸν αὐτὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, ... τὸν αὐτὸν ὁμοούσιον τῇ μητρὶ καὶ ἡμῖν* ... (Zitat: S. 57f, wo zweimal *ἔχοντα* statt *ἔχων* zu lesen ist) mit einem Paralleltext vom Damaskener nicht viel gesagt, denn schon Jahrhunderte vorher sind derartige Formulierungen bekannt, z. B. von

Flavianos von Konstantinopel (aus den Jahren 448 und 449): ... *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τῇ μητρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα* ... (ACO II, 1, 1, S. 35, 16f, vgl. S. 114, 7f). Zu Lilla, S. 56, Z. 3 v. u.: *καὶ θεοῦ* steht nicht in der zweiten Rezension, Z. 54. E. Marotta, *I riflessi biblici nell' orazione ad Origene di Gregorio il Taumaturgo*, S. 59-77, untersucht die biblische Grundlage der Dankrede an Origenes, deren Text voll ist von biblischen Allusionen und versteckten Andeutungen (siehe auch des gleichen Autors über die Neologismen in der Dankrede Vet.Chr. 8, 1971, 241-256). M. Mees, *Außerkanonische Parallelstellen zu den Gerichtsworten Mt. 7, 21-23; Lk. 6, 46; 13, 26-28 und ihre Bedeutung für die Formung der Jesusworte*, S. 79-101, ist ein, wie immer, viel bietender Beitrag bes. zu den stilistischen und kompositorischen Elementen der Jesusworte. Zu M. Simonetti (S. 103-126) siehe bereits oben. In der Abteilung über Apulien ist der Vortrag von P. Testini auf dem 8. Kongreß über die Ursprünge des Christentums in Apulien (16.-17. Dez. 1972 zu Barletta und Canosa) enthalten: *La statua di bronzo o 'colosso' di Barletta*, S. 127-152, mit zahlreichen Abbildungen. Wie immer, wenn es um diese rätselhafte Statue geht, waren die Zuhörer nicht alle einer Meinung, siehe dafür die Besprechung des genannten Kongresses von M. Salvatore, S. 163-170, bes. S. 165 in diesem Bande. R. Jurlaro, *Le strutture absidali delle chiese salentine e la datazione dei monumenti*, S. 153-161, enthält einige Tafeln.

Von der Hand des unermüdlichen Leiters des Istituto di Letteratura Cristiana Antica zu Bari, A. Quacquarelli, ist das 7. Beiheft zu Vet.Chr. Die bereits in der Festschrift L. de Bruyne und A. Ferrua erschienene Studie (Riv. di Archeol. Crist. 49 (1973) 212-269) über die Bedeutung der Achtzahl in der patristischen Literatur, der Liturgie (die östlichen Liturgien sind nicht behandelt), der altchristlichen Architektur und der figurativen Kunst enthält eine Zahl von patristischen Belegen und Material aus den anderen genannten Bereichen, um die schon oft dargelegte Bedeutung des Sonntags als Herren- und Auferstehungstages (J. Daniélou, W. Rordorf, H. K. Strand, C. S. Mosna) zu illustrieren. Dabei ist auszugehen von der symbolischen Bedeutung der Numerologie, wie es im letzten Jahrhundert A. Rosmini deutlich gesehen hat, von den Symbolforschungen eines F. J. Dölger oder H. Rahner, und von der biblischen Exegese der christlichen Frühzeit. Für die Bedeutung der Ogdoas bes. in der Gnosis und im Neuen Testament siehe jetzt R. Staats, *Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung*, Vig.Chr. 26 (1972) 29-52.

Adelbert Davids

Die Schriften des Johannes von Damaskos, herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, II: *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. Expositio fidei, besorgt von Bonifatius Kotter, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1973, LIX+292 S., DM 128.- (= Patristische Texte und Studien, 12).

Von der auf acht Bände geplanten Ausgabe der Schriften des Joannes von Damaskos wurde schon 1969 der 1. Band mit u. a. den sog. *Capita philosophica* (*Dialectica*), ebenfalls von B. Kotter herausgegeben (= Patr. Texte u. Studien, 7). Nun liegt mit dem 2. Band ein weiterer Teil der Trilogie des Damaszeners vor, die *Expositio fidei*, auch als *De fide orthodoxa* bekannt. Über *Die Überlieferung der Pege gnoseos des hl. Johannes von Damaskos* verfaßte Kotter ein eigenes Werk (Ettal 1959), dessen wichtigste Ergebnisse in der Einleitung des vorliegenden Bandes zusammengefaßt und, in wenigen unwesentlichen Punkten, ergänzt werden. So sind z. B. die Stemmata vervollständigt. Aus den vielen Hunderten von Hss wählte Kotter schließlich 13 Hss für die Edition aus, deren Auslese vor allem (aber nicht ausschließlich) nach der stemmatischen Gruppierung geschah, »so daß möglichst keine Familie übergangen wird, in der sich originelles

Textgut verbergen kann« (S. XLIX). Außer dem Textapparat gibt es einen Testimonienapparat (nur an wenigen Stellen), und einen Quellen- und Parallelenapparat. Wie beim 1. Bande, so gilt auch von der Präsentation dieses zweiten, daß sie nur den sichtbaren Teil eines Eisberges darstellt ... (cf. R. Riedinger, ByZ. 63 (1970) 344). Die dem Werke zu Grunde liegende Arbeit ist ungeheuer. Besonders auch auf den ausgedehnten analytischen Index wurde grosse Mühe verwendet. Möge die Edition der Schriften des Johannes von Damaskos weiterhin gute Fortschritte machen!

Mit dieser Arbeit erweist das Byzantinische Institut der Abtei Scheyern der Wissenschaft einen gewaltigen Dienst. Dieser zweite Band ist dem um diese Edition hochverdienten früheren Abt von Scheyern, Dr. Johannes Hoeck, zum 70. Geburtstag gewidmet.

Adelbert Davids

Athanase d'Alexandrie, Sur l'Incarnation du Verbe. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Charles Kannengiesser, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973, 484 S. (= Sources Chrétiennes, 199).

Als die Serie SC noch in ihren Anfängen steckte und hauptsächlich Übersetzungen, ohne griechischen oder lateinischen Originaltext, veröffentlichte, gab 1947 P. Th. Camelot eine Übersetzung von Athanasios' zweiteiliger Apologie *Contra gentes* und *De incarnatione* (DI) heraus (SC 18, darin Stücke aus der Kurzfassung auch griechisch). Seitdem wurde *Contra gentes* mit Kommentar herausgegeben von L. Leone, *Sancti Athanasii Contra Gentes* (Collana di Studi greci, 43, Neapel 1965) und — mit DI und mit englischer Übersetzung — von Robert W. Thomson, *Athanasius, Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford 1971, in der Serie Oxford Early Christian Texts. Dieses Werk von Thomson hat Charles Kannengiesser aber nicht mehr für seinen Band in SC benutzen können; er hat sich aber in seinem Artikel *Athanase, édité par Robert W. Thomson*, Rech. de sc. rel. 61 (1973) 217-232 zu dieser Arbeit geäußert.

SC 199 enthält neben einer neuen Textausgabe von DI eine über 250 Seiten lange Einführung, die so anspruchsvoll und vielversprechend ist, daß ihr Inhalt kurz wiedergegeben werden muß. Auf Einzelheiten kann dann bei der Besprechung der Ausgabe selber zurückverwiesen werden, was leider im Notenapparat der Ausgabe bzw. Übersetzung meist nicht geschieht, was die Benutzung des Bandes sehr erschwert, zumal die Einführung auch keinen index locorum hat.

In fünf Kapiteln unterschiedlichen Umfangs werden hauptsächlich Textüberlieferung und Theologie von DI besprochen. Für Einzelheiten, wie z. B. die Entstehung des Traktates in den Jahren 335-337 während Athanasius' Verbannung zu Trier, verweist Kannengiesser auf seine Artikel über Athanasius, die meist in Rech. de sc. rel. erschienen sind. Kap. 1 (S. 21-51) skizziert die zwei Fassungen von DI. Für die lange Fassung ist das Werk von G. J. Ryan, *The De Incarnatione of Athanasius, Part I: The Long Recension Manuscripts* (Studies and Documents, 14), London-Philadelphia, 1945, noch immer grundlegend. Weil aber der 2. Teil dieses Werkes, über die handschriftliche Tradition der Kurzfassung, vefaßt von R. P. Casey (*Part II: The Short Recension*, gleiche Serie und Nr.), sehr nachlässig gemacht worden ist, konnte bis jetzt nicht zu einer Ausgabe der langen *und* der kurzen Fassung fortgeschritten werden. Deswegen befaßt sich Kannengiesser hauptsächlich mit der Kurzfassung. Diese liegt in einer syrischen Hs und in drei griechischen Hss vor. Cod. Vatic. syr. 104, A.D. 564 (Σ), dessen Existenz schon 1925 von J. Lebon bekannt gegeben worden war, ist 1965, mit englischer Übersetzung, von R. W. Thomson herausgegeben (*Athanasiana syriaca I, 1, 1*, CSCO 257, S. 1ff, bzw. CSCO 258, S. 1ff). Kannengiesser hatte bei der Bearbeitung von Σ die Hilfe des bekannten Syrologen Fr. Graffin, seines Mitbruders. Die drei griechischen Hss sind: Cod. Dochiariu 78, A.D. 1322 (d); cod. Athen. 428, saec. X (C), der nicht vollständig ist und von DI nur c. 3, 45 (= SC 199, S. 274) bis c. 30, 19 (S. 372) hat; cod. Ambros. D 51 sup., saec. XVI (D) — alles

zwar schon bekannte Texte, bei deren Studium Casey aber ein unzuverlässiger Führer war. Kannengiesser, überzeugt von der Ursprünglichkeit der langen Fassung, bemerkt in der Kurzfassung, die Stücke wegläßt und andere hinzufügt, eine bestimmte theologische Tendenz: sie betont die absolute Transzendenz des göttlichen Logos über dessen körperlicher Existenz, während man bei der athanasianischen langen Fassung von einem christologischen Realismus sprechen muß (S. 37). Die Kurzfassung ist in bestimmten Etappen zustande gekommen, sie ist also keine blosse Reedition von DI. Verschiedentlich wurde DI anderen, polemischen Zielen angepaßt. Die Kurzfassung muß von unmittelbaren, schon unter dem Einfluß apollinaristischer Ideen stehenden Schülern des Athanasius, und zwar wohl in Alexandreia, zuerst angebahnt worden sein (bes. S. 48). Kap. II (S. 52-66) gibt eine Übersicht des Inhalts von DI. Das sehr umfangreiche Kap. III (S. 67-156) geht auf die christologischen Titel und die inkarnatorische Theologie ein. Besonders hier ist es störend, daß der auf S. 475-477 abgedruckte »Index des mots grecs« unvollständig ist. Dieser Index wird übrigens S. 138, Anm. 1 viel richtiger als »Index du vocabulaire christologique« bezeichnet. Er umfaßt nur Einführung und Anmerkungen, aber davon nur die griechisch gedruckten Wörter, nicht also z. B. *θεολόγος*, weil eben S. 299, Anm. 2 »théologiens« steht. Kap. IV (S. 157-162) handelt vom Bibelgebrauch. Kap. V (S. 163-256) bespricht Editionen, Übersetzungen, Hss der langen Fassung; auf S. 184 ist das Stemma der Hss dieser Fassung, wie es von Ryan aufgestellt worden ist, aufgenommen. Da aber Kannengiesser auch selber die Hss kollationiert hat, kann er hier und da (stillschweigend) Ryan's Listen korrigieren. Im Stemma ist b' zu lesen als b^1; rechts unten ist N, Vorlage von C in der Gruppe ϵ leider weggefallen. b^1 (cod. Genev. gr. 29, saec. XVI), der Ryan unzugänglich geblieben war, konnte von Kannengiesser kollationiert werden. Im Einzelnen aber übt Kannengiesser doch einige Kritik an dem Stemma von Ryan (S. 188f). Weiterhin werden die Hss der Kurzfassung eingehend besprochen. (Die Varianten hinsichtlich *ἄνθρωποι*, notiert auf S. 217, und die Variante für DI 13, 37 auf S. 220 sind aber rein stilistischer Art und sagen nichts aus über die »préoccupations doctrinales«, unter denen sie behandelt werden). Das Stemma für die Kurzfassung folgt auf S. 224. Es wird noch genauer auf die Beziehungen der beiden Fassungen zu einander eingegangen, und schließlich der Zweck der folgenden Ausgabe selber dargelegt. Die Edition soll sein »un contrôle sûr et, si possible, exhaustif de l'état du texte que nous publions, en mettant en évidence toutes les données caractéristiques de sa double tradition manuscrite« (S. 253). Für die Kurzfassung wird ein eigener Apparat aufgestellt; für die lange Rezension soll Ryan trotzdem noch beizuziehen sein. »Par contre, nous avons soigné le plus possible les quatre témoins du texte court, dont on ne connaissait pas jusqu'à présent la teneur exacte« (S. 254).

Nun zur Ausgabe selber. Am Rande des Textes ist außer der Seitenzahl der Edition von A. Robertson (1893) noch die aus PG 25 angegeben, so daß G. Müller, *Lexicon Athanasianum* brauchbar bleibt. Bibelstellen werden in einem eigenen Apparat gegeben, aber dies leider nicht immer; manchmal sind sie in die Fußnoten zur französischen Übersetzung aufgenommen. Ohne vollständig sein zu wollen, habe ich mir bei Stichproben einiges notiert, was an der Ausgabe befremdet. Es wird womöglich von mir auch auf die Einführung (Einf.) zurückverwiesen. Ich gehe nicht auf Eigentümlichkeiten von Σ ein, wie z. B. Wortumstellungen, Plural statt Singular, die Übersetzung von *ὑπέβαλεν* (DI 16, 2, S. 322) mit ܐܫܬ, »sich entschliessen« (CSCO 257, S. 21, 17); von *ἵνα ... ἀποκλίνῃ* (DI 16, 4, S. 322) mit ܕܢܫܬܥ »*ein*schliessen« (CSCO ebd., 19), usw. Kannengiesser gibt in Einf., S. 191-193 auch eine Auswahl solcher Varianten und verweist auf den Artikel von Thomson in Muséon 77 (1964) 17-28.

DI 3, 29, S. 274: d liest nach Einf., S. 217, Mitte *τῶν ἀνθρώπων*. Es schweigt aber der App. In einem vergleichbaren Fall ist die Variante jedoch aufgenommen: DI 18, 8, S. 331, App. — DI 6, 2, S. 282, App.: *τῶν ἀνθρώπων* om. d; dies soll aber für *τῶν ἀνθρώπων* in 6, 3 stehen (vgl. Einf., S. 217, Mitte). — DI 8, 35, S. 292, App.: *αὐτοῦ* add. CDd; Σ ist aber hinzuzufügen, siehe CSCO, S. 11, 15 (als Possessivsuffix von *ἐξουσία*!). In Einf., S. 230 steht für diese Stelle

CD, also d hat αὐτοῦ doch nicht? — DI 16, 6, S. 322, App.: μόνον : ψιλόν ΣCDd, aber das gilt für die syrische Übersetzung nicht (CSCO, S. 21, 21); siehe auch Einf., S. 50, Z. 2 v. u.: nur d hat ψιλόν statt μόνον. — DI 16, 6, S. 322, App.: καὶ : om. CD; soll sein : om. ΣCD; siehe Einf., S. 50, Z. 2 v. u., wo angegeben steht: om. καὶ (Σ?)CD; da soll es für Σ heissen: καὶ[1] om. Σ. — DI 16, 15-16, S. 322: für εἰς βάθος δὲ εἰς τὸν ᾅδην, / εἰς πλάτος δὲ εἰς τὸν κόσμον hat der App.: 16 εἰς[1]-κόσμον : om. ΣCD εἰς τὸ πλάτος δὲ τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην εἰς βάθος δὲ εἰς τὸν ᾅδην d. Aber vor εἰς βάθος von Z. 15 fügt d ein: εἰς τὸ πλάθος δὲ τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην. Siehe Einf., S. 211, unten. — DI 17, 13. 14, S. 326, App. für d: vgl. Einf., S. 213, oben; besser ist aber: auf Z. 13 ist καὶ - παρουσίᾳ eingefügt, und καὶ[3] von Z. 13 ist für d nicht zu streichen; nach diesem καὶ fügt d ein: τὸ παραδοξότατον. Daß in Z. 14 δὲ in d wegfällt (Einf., S. 213), wird im App. nicht notiert. — DI 18, 6-13, App. auf S. 330f: nach Einf., S. 29, Nr. 5 hat auch d den Text. Aus Einf., S. 215 ergibt sich, daß d ab DI 18, 4 wie folgt liest: 18, 6-13; 18, 4-6; 18, 6-13 App. — DI 18, 11, S. 330: statt οὕτως liest d αὐτός, vgl. Einf., S. 220, oben. — DI 18, 19, im App. auf S. 331 ist nicht aufgenommen: ἐν : τῷ add. d; vgl. aber Einf., S. 218, Mitte. — DI 21, 16-17, S. 342: Σ (CSCO, S. 28, 1-2) liest in 1 Kor. 15, 55: ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; ποῦ σου, ᾅδη, τὸ νῖκος; also ist der App. für Σ in SC falsch. N. B.: Σ liest den Paulustext hier genau so wie einige Hss der langen Fassung in DI 27, 39-40, S. 364, App.; an letzter Stelle hat Σ aber (CSCO, S. 34, 23) den Text wie die meisten Hss der langen Fassung. — DI 21, 19, S. 342, App.: σῶμα : αὐτοῦ add. Σ (CSCO, S. 28, 4). — DI 21, 42-22, 9, App. auf S. 344-345: auf S. 345, Z. 2 liest Σ statt τὸν ναὸν »seinen Körper« (CSCO, S. 29, 1); SC notiert für Σ aber nur: τὸν ναὸν om. Σ. — DI 26, 37, App. auf S. 363: καὶ περιπολοῦντα om. Σ (CSCO, S. 33, 20). Nach Einf., S. 226, oben, sollte d etwas weiter statt Ζωήν lesen: Αὐτοζωήν?! — DI 35, 33, S. 390: Μωυσῆς καὶ Ἀαρὼν ἐξ Ἀβραάμ; im App. steht nichts; gerade eine solche Stelle macht aufmerksam. Σ z. B. liest ܡܢ ܐܒܪܗܡ (CSCO, S. 44, 5). Für die verschiedenen Varianten von Ἀμεράμ siehe Thomson's Ausgabe in Oxf. Early Chr. Texts, S. 220, 29, App.

DI 37, 16, S. 396 κἂν ὅμοιος. Der App. verzeichnet: ΣD der Kurzfassung, ebenso wie G der langen Fassung, haben καὶ ἀνόμοιος. In Einf., S. 231ff rechtfertigt Kannengiesser die Lesung κἂν ὅμοιος als bezeichnend für den christologischen »équilibre« (S. 234) des Athanasius. Darauf ist m. E. folgendes einzuwenden. Athanasius kann, so paradox es auf den ersten Blick auch scheint (Athanasius selber nennt die Inkarnation öfters »paradox«), Christus oder dessen Körper bald als ὅμοιος bald als ἀνόμοιος vorstellen; siehe z. B. DI 44, 18, S. 426: διὰ τοῦ ὁμοίου. Aber der Zusammenhang von DI 37, 16 ist ein anderer. Man lese nur DI 34, 25-27, S. 386: καὶ τὸ πρὸς ἡμᾶς ἀνόμοιον (alle Hss) τῆς φύσεως διηγεῖται ἡ γραφὴ λέγουσα · Τὴν δὲ γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; (... Das Zitat wird verfolgt: Is. 53, 8-10). Also soll der Isaiastext τὸ ἀνόμοιον des Logos beweisen. Dies wird später wieder aufgenommen: Viele Bibelstellen zeigen, daß auch andere gelitten haben, aber diese waren (nur) Menschen (vgl. ἄνθρωποι ... ὁποῖοι καὶ πάντες κατὰ τὴν τῆς φύσεως ὁμοιότητα DI 37, 13-14, S. 396). Keiner aber hat wie der Logos gelitten, der für alle am Kreuze gestorben ist; Christus ist somit nicht einfacher Mensch ἀλλὰ ζωὴ πάντων λέγεται (nämlich in Deut. 28, 66) καὶ ἀνόμοιος (SC: κἂν ὅμοιος) κατὰ τὴν φύσιν τοῖς ἀνθρώποις (DI 37, 15-16). Für ἀνόμοιος wird wieder Is. 53, 8 (also nur der Anfang des längeren Zitates in DI 34) verwendet. Dies legt nahe, daß καὶ ἀνόμοιος erst nachträglich in κἂν ὅμοιος geändert worden ist. G der langen Fassung und ΣD der Kurzfassung haben also den ursprünglichen Text bewahrt. Den paläographischen Erklärungen in Einf., S. 232 vermag ich wohl zu folgen, aber andererseits scheint mir für einen theologischen »Skrupulanten« nichts einfacher als ein καὶ ἀνόμοιος in κἂν ὅμοιος zu ändern!

DI 40, 67-69, S. 410: In Σ (CSCO, S. 51, 25-27) lautet der Text wie in der langen Fassung. Vgl. aber Einf., S. 231 unten: ΣD haben statt οὖν in 40, 67 ἄν τις; für Σ gilt dies nicht. — DI 41, 23, S. 414, App.: ΣDd lesen statt ὅλοις : ὅλῳ (siehe auch Einf., S. 229, Z. 3). Aber Σ (CSCO, S. 52, 18) hat mit ܒܟܠܗܘܢ sicher den Plural. — DI 42, 25, S. 416: nach dem App. liest

Σ statt *ὀργάνῳ* : corpus; nach Einf., S. 41, Tabelle, Nr. 5 aber : *ὀργάνῳ* om. *Σ*. Die Lösung ist natürlich, daß *Σ* schon in Z. 24 statt *ἐν ᾧ* ܒܗ (CSCO, S. 53, 21) liest, und in Z. 25 *ὡς ὀργάνῳ* fortläßt. — DI 42, 38, S. 418 : der App. notiert, daß in *δι'ἀνθρώπων γνωρίσαι* in d *ἀνθρώποις* zu lesen ist; daß d dann als Verb *γνωσθῆναι* hat, wird nicht verzeichnet (vgl. aber Einf., S. 218, oben). — DI 42, 38, S. 418 : D liest statt *ἀνθρώπου* : *ἀνθρωπίνῳ*; nachzutragen ist, daß auch *Σ* sich so verhält (CSCO, S. 54, 7). — DI 43, 2, S. 418 : nach *ἐφάνη* add. *Σ ὁ κύριος* (CSCO, S. 54, 17), nicht nach *οἷον*, wie der App. auf S. 419 verzeichnet. — DI 44, 21-22, S. 426, App. für Z. 21 : *εἰκότως* : *σώματι* add. d, muß sein *Σ*d (siehe CSCO, S. 56, 19); Z. 22 : *ὀργάνῳ* om. *Σ* (vgl. aber Einf., S. 41, Tabelle, Nr. 14). — DI 44, 42, S. 428 : d liest statt *ἐνεδύσατο σῶμα* : *ἐνεδύσατο τὸ σῶμα*, was nicht im App. verzeichnet ist (siehe aber Einf., S. 218, Mitte); eben zuvor, in Z. 36, wird es aber hervorgehoben. — DI 45, 29, App. auf S. 433 : *ἐν* om. *Σ*, aber *Σ* liest deutlich ܒܗ̇ܕ̇ (CSCO, S. 58, 21). — DI 55, 14, App. auf S. 461 : *Θεὸν* om. D, ist zu korrigieren in : om. *Σ* D (cf. CSCO, S. 69, 30). — DI 57, 23, S. 468 : Nach Einf., S. 211 hat nur d im Zitat von 1 Kor. 2, 9 : *ὁ Θεός*; mit D korrigiert d überdies *ἡτοίμασται* in *ἡτοίμασεν*.

Wie ist nun eine solche Diskrepanz zwischen Einf. und Edition zu erklären? Nach der Einf., die von einem unermüdlichen Eifer zeugt, ist es umso erstaunlicher, den Unterschied feststellen zu müssen. Eben weil die meisten Benutzer dieses Bandes wohl eher gleich zum Text von DI selber greifen werden, als zuerst die lange und schwierige Einf. zu studieren, soll eine Warnung nicht unausgesprochen bleiben.

Die französische Übersetzung, die sich sehr fliessend liest, weicht manchmal vom Griechischen ab, ohne daß dies notwendig ist. Ich gebe hier nur ein paar Fälle. In DI 1, 23, S. 260 : *ἃ σοφιζόμενοι οἱ ἄνθρωποι ὡς ἀνθρώπινα γελῶσι* »la simple réalité humaine que les hommes ridiculisent«; genauer wäre : »was rationalistisch spekulierende Leute als (rein) menschlich verschreien«, ist eben, wie der Logos zeigt, göttlich (*θεῖα*). Das Griechische hat im Kontext einen Parallelismus mit : *ὡς ἀδύνατα-δυνατά* und *ὡς ἀπρεπῆ-εὐπρεπῆ*. — DI 3, 22-23, S. 270 : *πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἄλογα ζῷα* »tous les vivants sans raison qui sont sur la terre«; nachher wird aber *γενόμενοι λογικοί* (DI 3, 26, S. 272) mit »devenus 'logiques'« übersetzt. An anderen ähnlichen Stellen aber weiß Kannengiesser dieses für Athanasius so wichtiges Stilmittel des Antithese konsequenter wiederzugeben. — DI 3, 31, S. 274 »qui lui avait été offerte« muß sein »qui leur (*αὐτοῖς*) ...«. — DI 4, 23ff, S. 276 : *εἰ γὰρ φύσιν ἔχοντες τὸ μὴ εἶναί ποτε, τῇ τοῦ Λόγου παρουσίᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ εἰς τὸ εἶναι ἐκλήθησαν* (...) »En effet, si leur nature était autrefois le néant, et s'ils furent appelés à l'être par la présence et la philanthropie du Verbe (...)«. Athanasius denkt hier nicht etwa an die Schöpfung, sondern daran, daß durch die Sünde im Paradies die Natur des Menschen sterblich geworden ist *und verdorben*. Der Mensch ist zum Bösen, d. h. zum Nicht-Sein, gekehrt. Seiner Natur nach würde er, ohne Eingriff des Erlösers, *nicht immer sein*. Durch seine Inkarnation (*παρουσία*) rettet der Logos die gefallene Menschheit und vermittelt ihr wieder *τὸ εἶναι ἀεί* (vgl. 4, 29, S. 278). *Τὸ μὴ εἶναί ποτε* steht also im Gegensatz zu *τὸ εἶναι ἀεί*. Vielleicht darf noch bemerkt werden, daß Athanasius gerade den Satz *διαλυθέντας μένειν ἐν τῷ θανάτῳ καὶ τῇ φθορᾷ* (4, 29f) erklärt — also jenen Satz, mit dem er in 3, 39, S. 274 (*ἀποθνήσκοντας μένειν ἐν τῷ θανάτῳ καὶ ἐν τῇ φθορᾷ*) Gen. 2, 17 umschreibt. — DI 7, 22f, S. 288 : *τὸ ὑπὲρ πάντων εὔλογον ἀποσῶσαι πρὸς τὸν Πατέρα* »trouver ce qui en toutes choses convenait au Père«; in DI 7 sucht Athanasius nach dem, was Gott angemessen ist (siehe schon 7, 2, S. 286 : *τὸ πρὸς τὸν Θεὸν εὔλογον*). Nur der Logos kann dieses über alles Angemessene wahrmachen (*ἀποσῶσαι*). — DI 12, 5-6, S. 308 : (*ἵνα*) ... *ἔχωσι ... μὴ ἀγνοεῖν* »(de sorte qu'ils) ... puissent ne pas connaître«. Es soll heißen : »ne pas méconnaître«. Nach Athanasius kann der Mensch auf Grund seines Nach-dem-Bilde-Geschaffen-Seins (cf. auch *δι'ἑαυτῶν* 12, 4) Gott erkennen. Weil Gott die Schwäche des Menschen in dieser Hinsicht vorausgesehen hat, sorgte er dafür, daß Er auch noch in der Schöpfung zu erkennen sei. — DI 12, 26, S. 308 : *ἀλλὰ πρὸς Ἰουδαίους μὲν ἐπέμποντο* ist nicht übersetzt, ebensowenig wie der Satz von DI 13, 40-41, S. 314. — DI 15, 8-39, S. 320 : *τὰ τῶν πώποτε*

γενομένων ἀνθρώπων διὰ τῶν ἰδίων ἔργων »tout ce que les hommes avaient fait«. Athanasius spricht von den Taten aller Menschen, die je existiert haben. — DI 23, 3, S. 348 ἢ κατ'οἰκίαν ist in der Übersetzung weggefallen, ebenso wie τῷ σώματι in DI 24, 11, S. 350. — DI 27, 29, S. 364 : γνήσιος βασιλεύς ist im Gegensatz zum Tyrannen der legitime König, nicht »un roi généreux«. Ein nobler König würde eben nicht einen gefesselten Gefangenen einfach zusammenschlagen lassen. — DI 48, 25-26, S. 442 : κρείττονι τέχνῃ ist nicht »grâce à un acte supérieur« (cf. DI 50, 10, S. 446 : μετὰ ... τέχνης λόγων). — DI 57, 4-5, S. 466 ist nicht übersetzt. — DI 57, 13-14, S. 466 : ὁ θέλων τῶν θεολόγων τὴν διάνοιαν καταλαβεῖν »celui qui veut comprendre la pensée de Dieu«, aber οἱ θεολόγοι sind die Autoren des Neuen Testamentes (vgl. S. 299, Anm. 2 und z. B. DI 56, 8. 10, S. 464).

Einige störende Druckfehler sollten korrigiert werden : S. 22, Anm. 4 statt Van Roye lies : Van Roey; S. 29, bei Nr. 6 ganz rechts statt 22, 42 lies : 21, 42; S. 164, Z. 4 statt Emmanuel Chrysolara lies : Manuel Chrysoloras; S. 229, Z. 5 v. u. statt 17, 16 lies : 17, 11; S. 231, Z. 6 v. u. statt 39, 16 lies : 37, 16; S. 335 (= DI 19, 3 App.) statt ΣCD om. D lies : ΣCd om. D.

Adelbert Davids

Thomas F. Mathews, The Early Churches of Constantinople. Architecture and Liturgy; XVIII+196 S., 99 Abb. auf Taf., 53 Figuren im Text; University Park and London 1971 : The Pennsylvania State University Press.

Verf. will in seinem ungemein anregenden Buch die Zusammenhänge zwischen Liturgie und Kirchbau im Konstantinopel der frühbyzantinischen Periode anhand der sehr geringen Überreste verdeutlichen und die »liturgische Planung« zum Schlüssel des Verständnisses eben jener geringen Überreste machen. Das ist nicht im Sinne des Schlagwortes von der »Liturgie als Bauherrin« zu verstehen, das eine nicht eben glückliche Erfindung der kirchlichen Architektur unseres Jahrhunderts ist; Verf. ist sich sehr wohl der vielen anderen Komponenten bewußt, die die baukünstlerische und raumgestalterische Entwicklung mitbestimmen, er will »liturgical planning« als »functional organization of the church building« verstanden wissen (S. 3). In diesem Sinne ist sein Fragen nach der »liturgischen Planung« zu bejahen — nur schaltet Verf. selbst alle übrigen, von ihm selbst genannten Faktoren in seiner Untersuchung aus und verabsolutiert so in gewissem Grade doch sein richtiges heuristisches Prinzip. Ebenso wie dem Prinzip wird man auch jener Entscheidung uneingeschränkt zustimmen müssen, für Konstantinopel nur die konstantinopolitanische Liturgie und nicht auch die Syriens, Ägyptens oder Kleinasiens und nur die in Konstantinopel selbst erhaltenen oder entdeckten Denkmäler heranzuziehen. Allzu lange hat man liturgiegeschichtliche Quellen verschiedenster örtlicher und nicht selten auch zeitlicher Herkunft allzu wahllos miteinander vermengt, was unweigerlich zu den Fehlschlüssen führen mußte, mit denen sich auch Verf. auseinanderzusetzen hat.

Verf. gliedert seine Arbeit in zwei, sich aus seinen Leitgrundsätzen ergebende Teile : »The Monuments« und »Planning and Liturgy«. Der erste Teil ist eine in drei Kapitel gegliederte Zusammenstellung der archäologischen Befunde und Deutungen : 1. The Early Basilicas (Die alte H. Sophia, H. Joannes Studios, Theotokos in Chalkoprateia und die Basilika im Topkapı Serayı), 2. The Justinianic Period : The Smaller Foundations (H. Sergios und Bakchos mit H. Petros und Paulos, H. Polyeuktos, H. Joannes Prodromos in Hebdomon, H. Euphemia und die sog. Beyazit Basilika A) und 3. The Greater Foundations of Justinian (H. Eirene und H. Sophia).

Der wohl nachhaltigste Eindruck der Lektüre des ersten Teils ist die durch ihn noch unter-

strichene Erkenntnis, wie erschreckend wenig wir von der konstantinopolitanischen kirchlichen Architektur bis in die Zeit Justinians hinein wissen. Dafür ist nicht nur maßgebend, daß wir nur ein ganz geringes Bruchteil des einst Vorhandenen archäologisch fassen können, sondern auch, daß das archäologisch Faßbare umstritten (Porticus mit Propylaion der alten H. Sophia, Basilika im Topkapi Serayi), nicht hinreichend untersucht (Skeuophylakion der H. Sophia), trotz reicher stehender Reste nicht exakt monographisch behandelt (Studios-Basilika) oder vor einer wissenschaftlichen Aufnahme verschwunden (Narthex-Pflaster der Chalkoprateia-Kirche) ist, um uns hier zunächst auf das Vorjustinianische zu beschränken. Angesichts dieser Situation nimmt es nicht wunder, daß Ms Deutungen der Befunde nicht immer befriedigen. Die folgenden Bemerkungen wollen entweder Wichtiges aus Ms Darlegungen herausheben oder Wünsche anmelden oder sollen als Diskussionsbeitrag aufgefaßt werden:

1. Das Problem der konstantinischen und der theodosianischen H. Sophia dürfte ohne weitere archäologische Untersuchungen kaum lösbar sein. Verf. hält A. M. Schneiders Funde nicht, wie der Ausgräber, für einen Überrest des Narthex der alten H. Sophia, sondern betrachtet die Deutung als Westfront eines Atriums als möglich. Gegen beide Deutungen spricht m. E. die errechenbare enorme Mindestbreite der Anlage. Es könnte doch auch sein, daß die Porticus mit dem Propylaion zu der Straße gehört hat, die vor den Stufen des Propylaion vorbeiführte und die dann eine Arkadenstraße gewesen wäre; das Propylaion wäre dann der Eingang von der Straße zum heiligen Bezirk der H. Sophia gewesen. Daß dahinter ein Hof oder ein Atrium lag, wie Verf. meint, ist sehr wahrscheinlich, auch den von Verf. herangezogenen Quellen zufolge, wenn auch der Ausdruck τοὺς πυλεῶνας τοὺς ἔξω nicht zwingend zu Verf.s Deutung führt. Die Annahme eines Atriums oder Hofes würde eine von dem ziemlich phantastisch anmutenden Rekonstruktionsversuch von Kleiss — mit einer die heutige H. Sophia an bebauter Grundfläche noch übertreffenden fünfschiffigen Basilika — erheblich abweichende und wesentlich kleinere — und damit wahrscheinlichere — Anlagen ergeben, was auch aus Gründen der Bautechnik für eine holzgedeckte Basilika annehmbarer wäre (die Gesamtlänge der Anlage, also von Atrium und Basilika, würde sich dann recht gut den bekannten großen Gründungen Konstantins einordnen). Freilich würde sich dann auch die Frage nach dem Verhältnis des Skeuophylakion zur alten H. Sophia neu stellen, aber ehe nicht einwandfrei geklärt ist, wann der Bau entstand und wie er ursprünglich aussah (Verf.s Datierung ist auf allzu schwache Argumente gestützt!), darf das Skeuophylakion die Diskussion nicht festlegen, ganz abgesehen davon, daß der Bau ja auch erst zum Skeuophylakion avanciert sein kann, nachdem er bis zur justinianischen Zeit anderen Zwecken (z. B. als Bibliothek) gedient haben könnte. Gewiß heißt das, neue Hypothesen an die Stelle alter setzen, aber die Unsicherheit, die in allen entscheidenden Rekonstruktionsfragen hier herrscht, läßt solche neuen Hypothesen als Anstoß zu schärferer Durchdenkung vielleicht zu.

2. Für die Studios-Basilika hat Verf. beachtenswerte Beobachtungen zum Atrium beigetragen. Es wäre aber nicht nur eine genauere Untersuchung der Narthex-Eingänge, wo die Türrahmen im 2. und 4. Interkolumnium ohne Zweifel zum Ursprungszustand gehören, sondern überhaupt eine eingehende monographische Behandlung mit dem Ziel aller offenen Probleme wünschenswert. Verf. hat zur Rekonstruktion des Bemas einen guten Beitrag geliefert, aber noch manches andere bleibt offen.

3. Die nicht vollständig ausgegrabene und wieder zugeschüttete kleine Basilika im 2. Hof des Topkapı Serayı wird von Verf. im Gegensatz zu K. Bittels hypothetischem Grundriß mit dem in Konstantinopel singulären und zudem sehr dürftigen Querschiff als Basilika mit einem Chorrechteck zwischen Mittelschiff und Apsis rekonstruiert. Das ist wahrscheinlicher. W. N. Schumacher möchte (Röm. Quartalschrift 68 [1973] 117ff) die Ostanlage der Kirche als Apsis mit vorgelagertem Chorrechteck und beiderseitigen rechteckigen Nebenräumen rekonstruieren (ebd. Fig. 11), aber das scheidet doch wohl des Grabungsbefundes, wie er publiziert wurde,

wegen aus, da nicht einmal entsprechende Fundamentgräben gefunden sind. Vgl. ebd. S. 119 den von der von Verf. bevorzugten Datierung ins 5. Jahrhundert weit abweichenden Datierungsversuch A. M. Schneiders, der aber m. E. an den zahlreichen Münzen Theodosius' II. scheitert, die bei der Grabung gefunden wurden. Man wird bestenfalls aus dem Grabungsplan hervorgehende spätere Umbauten im Ostteil der Zeit Justins II. zuweisen können, wobei ein nördlicher Nebenraum errichtet sein könnte (für einen südlichen fehlen eindeutige Hinweise). — Das Kirchlein ist deswegen wichtig, weil es als erster Sakralbau in Konstantinopel archäologische Spuren von Solea und Ambo aufweist.

Nicht sehr viel befriedigender ist die Forschungslage für die im 2. Kapitel behandelten kleineren Kirchenbauten aus justinianischer Zeit: für H. Sergios und Bakchos fehlt trotz kaum übersehbarer Literatur eine umfassende Monographie; für H. Polyeuktos steht immerhin eine endgültige Grabungspublikation zu hoffen; H. Joannes in Hebdomon ist in kläglichsten, inzwischen auch verlorenen Überresten ergraben; H. Euphemia ist vorbildlich publiziert, aber in der Datierung der Umgestaltung zur Kirche umstritten; und die Beyazit-Basilika A ist ein bei einem Erweiterungsbau der Universität zufällig gefundener, nicht sachgerecht ausgegrabener und nur aufgrund von raschen Beobachtungen publizierter Bau in einem größeren Komplex, unwiederbringlich verloren und schwer zu deuten. Auch zu diesen Kirchen einige Anmerkungen:

1. Verf. will in der S-Wand von H. Sergios und Bakchos die Nordwand der literarisch als mit dem erhaltenen Zentralbau verbunden überlieferten Kirche H. Petros und Paulos, einer Stiftung Justinians, sehen (unter Berufung auf J. Ebersolt) und daraus wenigstens Grundzüge der Gestalt dieses offenbar schon sehr früh verfallenen Gotteshauses ablesen. Aber kann uns das recht weitgehend geflickte Mauerwerk, das offenbar erst in jüngerer Vergangenheit sein heutiges Gesicht erhielt, zu so weitgehenden Schlüssen berechtigen? Autopsie nach der ersten Lektüre von Verf.s Werk hat mich mehr noch als zuvor daran zweifeln lassen. Mit Sicherheit kann man nur feststellen, daß H. Sergios und Bakchos nach Norden wie nach Süden hin direkt mit anschließenden Gebäuden verbunden war. Freilich ist zuzugeben, daß Verf.s Deutung des Befundes einen nicht geringen Grad an Wahrscheinlichkeit hat, aber über den Rang einer Hypothese nicht hinausragt. — Ob man übrigens H. Sergios und Bakchos als »a kind of miniature version« der oder »an experimental model« für die H. Sophia bezeichnen kann (S. 42f), will mir angesichts des grundlegend anderen Verhältnisses zwischen Hauptkuppel und Konchen nicht recht einleuchten, ganz zu schweigen von dem völlig andersartigen Stützensystem.

2. Die beiden Zeichnungen des Grabungsbefundes bzw. der Grundrißrekonstruktion von H. Joannes in Hebdomon weichen trotz gleichen Maßstabes in den inneren Maßen nicht unbeträchtlich von einander ab.

3. Die oben erwähnten Umstände, unter denen der Befund der Beyazit-Basilika A aufgenommen wurde, lassen alle allzu sicheren Aussagen über diese Kirche mit größter Vorsicht betrachten. Hier sei auf eine Auswahl ungeklärter oder irrig gedeuteter Probleme verwiesen: Wie kann bei dem von Verf. publizierten, der Veröffentlichung von N. Firetli nachgezeichneten Grundriß des Naos mit den je drei zentrierten Säulen zwischen Mittel- und Seitenschiffen der Aufbau rekonstruiert werden? Könnte das von Firetli publizierte Fragment eines Pilasterkapitels vom Anschluß der Arkaden an die Westwand stammen? Sind Emporen wirklich auszuschließen (die Kämpferkapitelle, die Firetli, leider ohne Fundortangabe, publiziert hat, ließen an Emporen denken, falls sie aus Basilika A stammen)? Wo haben die von Firetli Verf. gegenüber mündlich erwähnten und von Verf. herangezogenen Türschwellen, aus denen Verf. auf Osteingänge schließt, sich gefunden? Aus den Angaben bei Verf. kann man sich kein Bild machen. Auf einem Irrtum beruht wohl Verf.s Rekonstruktion von Schranken in den Mittelschiffskolonnaden: er verweist auf eine Basis mit entsprechenden Einschnitten für die Halterung von Cancelli, die zwar in der Bildunterschrift bei Firetli als aus Basilika A stammend bezeichnet

ist, im Text aber ausdrücklich als »provenant ... d'autres édifices« bezeichnet wird — in der kurzen Beschreibung der Basilika A erwähnt Firetli Schranken mit keinem Wort. Die Einarbeitungen in der einzigen abgebildeten Basis, die aus der Basilika A stammt, sind völlig ungeeignet für Cancelli. Und was die Ostgestaltung der Kirche schließlich anlangt, so versucht Verf. zwar, sie durch die von Firetli mündlich erwähnten Türschwellen in seine Sicht konstantinopolitanischer Basiliken einzuordnen, indem er die Schwellen für Eingänge neben der Apsis als Zeugnis wertet, aber damit ist die eigenwillige dreiteilige Ostgestalt der Basilika A keineswegs ausreichend erklärt und berücksichtigt. Die Fundamente lassen, worauf W. N. Schumacher in seinem erwähnten Aufsatz hinwies, recht eindeutig auf Nebenräume schließen, die sich ehestens in der Art jener in der Basilika von Odessos-Varna (Schumacher a.O., Fig. 8) erklären lassen, aber vielleicht auch rechteckige Apsiden hatten, womit sie sich den Pastophorien der Bischofskirche von Caričingrad (ebd. Fig. 9) nähern. Damit hätten wir zumindest in nuce ein dreiteiliges Bema vor uns, das erste in Konstantinopel zu erschließende.

Für H. Eirene und H. Sophia kann auf die Arbeit von Chr. Strube (Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit. Architektonische und quellenkritische Untersuchungen, Wiesbaden 1973) verwiesen werden, deren Ergebnisse m. E. denen Verf.s entschieden vorzuziehen sind, was die jeweiligen Westanlagen betrifft. Zur H. Eirene muß überdies angemerkt werden, daß Verf. die Ergebnisse Großmanns, auf die er sich beruft, arg mißverstanden hat. Da eine Monographie über die H. Eirene zu erwarten ist, sei aber auf eine nähere Diskussion von Verf.s Thesen hier verzichtet. Nur auf eines muß doch, da es später wichtig wird, hingewiesen werden: Das von Dirimtekin gefundene und als Skeuophylakion bezeichnete Bauwerk an der Nordostecke der H. Eirene, das Verf. in seiner Fig. 44 mit ungesichertem Grundriß bringt, ist als Skeuophylakion keineswegs gesichert und in seiner zeitlichen Stellung völlig ungeklärt (dazu Verf., S. 85: »dates somewhat later than the added eastern chamber, which itself is later than the sixth century«!). Dieser Annex bliebe besser aus jeglicher Diskussion heraus, ehe er nicht richtig untersucht ist.

Der zweite Teil gliedert sich in vier Kapitel: 4. The Problem of Liturgical Planning in Constantinople (mit den Abschnitten: Characteristics of the Constantinopolitan Plan — Reconstructing the Early Byzantine Liturgy), 5. The Divisions of the Church (Abschnitte: The Use of Nave and Aisles — Places for Catechumens and Penitents — Places for Women and the Imperial Court), 6. The Liturgy of the Catechumens (Abschnitte: The First Entrance — Readings and Preaching) und 7. The Liturgy of the Faithful (Abschnitte: The Entrance of the Mysteries — The Concealment of the Mysteries — Communion and Exit).

Als bezeichnende Charakteristika der Kirchen Konstantinopels bis in die Zeit Justinians hebt Verf. heraus: Eingänge auf allen Seiten, auch im Osten beiderseits der Apsis (stets nur eine); im Westen ein Atrium oder ein Vorhof und ein Narthex; Emporen in fast allen Kirchen (Ausnahmen sind H. Euphemia, was wohl richtig ist, und Beyazit-Basilika A, was keineswegs gesichert ist, s. o.); Synthronon. In vier Kirchen finden sich Krypten. Dünner ist die Bezeugung für die Innenausstattung, gesichert sind: das Bema abgrenzende Cancelli (aber keine einheitliche Form des abgegrenzten Bemas); Spuren der Solea in drei Kirchen (literarisch bezeugt auch für die H. Sophia); der Platz des Ambo in zwei Kirchen (ein Ambo ist literarisch bezeugt für die H. Sophia und H. Apostoloi); große Teile des Ambo der Beyazit-Basilika A sind gefunden und zusammengesetzt.

Wenn Verf. darüber hinaus (S. 109, vgl. auch S. 120) für die Beyazit-Basilika A Schranken zwischen dem Mittelschiff und den Seitenschiffen annimmt und als Ausnahme heraushebt (für alle anderen Kirchen sind sie mit Sicherheit auszuschließen), so muß nochmals auf die Fehlinterpretation des Befundes verwiesen werden: es hat diese Schranken auch in dieser Kirche offenbar nicht gegeben. Ebenso wird man ein Fragezeichen setzen dürfen zu Verf.s Betonung (S. 106, vgl. auch S. 156), es habe das dreiteilige Bema in Konstantinopel nicht

gegeben; hier ist nochmals auf die Ostgestaltung der Beyazit-Basilika A zu verweisen — man kann m. E. die Nebenräume dieser Kirche nicht als Eingangs- und Durchgangsräume oder gar als bloße Fortsetzungen der Seitenschiffe weginterpretieren. Schließlich kann man wohl kaum mit der von Verf. (S. 108 und 129) gezeigten Sicherheit die Treppen zu den Emporen außerhalb der Kirche annehmen, hierzu stehen noch die archäologischen beweiskräftigen Untersuchungen aus. In den Zentralfragen aber wird man Verf. zustimmen dürfen — und sie sind wichtiger als die hier monierten Details.

Zur Verteilung der Gläubigen in der Kirche gibt Verf. anhand genauer und überzeugender Quellenanalysen folgende wichtige Einzelheiten:

1. Der gesamte Naos, also auch das Mittelschiff, war den Gläubigen uneingeschränkt zugänglich (S. 121-125).

2. Seit dem 5. Jahrhundert gibt es in Konstantinopel den Stand der von der Gemeinde abgesonderten poenitentes nicht mehr. Katechumenen hingegen sind als besonderer Stand in der Gemeinde noch bis ins 7. Jahrhundert nachweisbar. Ihr Platz war anscheinend im Naos, sie mußten die Kirche am Ende der Katechumenenmesse verlassen (S. 125ff).

3. Als Platz der Frauen nennt Verf. das nördliche Seitenschiff — auf den Emporen hatten s. E. nur die Kaiserin und ihre Hofdamen ihren Platz (S. 130ff).

Während 1. und 2. wohl unbestreitbar richtig sind, dürfte sich um 3. angesichts der dezidiert anderen Ansichten Chr. Strubes wohl eine Diskussion entwickeln. Ich muß gestehen, daß ich in diesem Falle mehr der Ansicht Verf.s zuneige, freilich hängt sehr viel an der Übersetzung einer ungemein schwierigen und mißdeutbaren Prokop-Stelle, deren Auslegung durch Verf. aber sehr ansprechend ist. Hier bleibt aber das Ergebnis der Diskussion abzuwarten.

In einer Hinsicht ist ein Bedenken anzumelden: Verf. scheint es für möglich zu erachten, wenn er sich auch sehr vorsichtig und gewunden ausdrückt, daß die Katechumenen ihren Platz auf den Emporen hatten, weil seit dem 7. Jahrhundert für diese die Bezeichnung *Κατεχούμενον* bzw. *Κατεχουμενεῖον* nachweisbar ist (zuerst bei Maximos Homologetes), die im Zeremonienbuch des Konstantinos Porphyrogennetos dann die Standardbezeichnung für die Emporen wird (S. 128f). Zunächst ist dazu festzuhalten, daß die Bezeichnung erst aufkommt, als der Katechumenat nahezu bedeutungslos geworden ist; dagegen können auch Verf.s Zitate aus Maximos und dem Trullanum nicht davon überzeugen, daß dem anders war: Die Kanones des Concilium in Trullo wiederholen alte Kirchenrechtsregelungen, Maximos interpretiert die Liturgie, die ja zwischen Katechumenen und Vollgliedern der Kirche unterscheidet. Und zum anderen sollte man nicht vergessen, daß in Byzanz termini technici offensichtlich höchst unbeliebt waren, Parallelen aus allen Bereichen des byzantinischen Lebens ließen sich leicht anführen; es ist kaum möglich, aus einem in einem erzählenden o. ä. Text vorkommenden Begriff exakte Schlüsse auf das Wesen und den ursprünglichen Sinn des damit Bezeichneten zu ziehen. M. E. kann man also aus dem Begriff Katechumena nicht schließen, daß die Emporen der Aufenthaltsort der Katechumenen waren — ebensowenig wie man allein aus der im 9. Jahrhundert aufkommenden Bezeichnung Gynaikites den Platz der Frauen in der Kirche beweisen kann.

Und eine weitere Anmerkung sei noch gestattet: In Fig. 50 zeichnet Verf. den Standort einer Anlage ein, die er S. 134 als Spuren des Thrones und der Balustraden der kaiserlichen Loge deutet. Abgesehen davon, daß Verf. aus den Spuren von Einlassungen im Fußboden eine Auswahl ohne auch nur den Versuch der Deutung der beiseite gelassenen Spuren trifft, »schönt« er die von ihm ausgewählten Spuren in seiner Zeichnung (Fig. 50) auch noch im Sinne einer in natura nicht vorhandenen Regelmäßigkeit. Darauf kann man m. E. die Neubestimmung des kaiserlichen Platzes nicht gründen.

Im Teil über die Katechumenenmesse wird als wichtigste Erkenntnis aus der Quellenanalyse erhoben: Der »erste Einzug« erfolgte vom Atrium her, der Bischof zog mit dem Klerus und den Laien gemeinsam in die Kirche ein; von daher erfahren auch Atrium und Narthex ihren litur-

gischen Sinn (S. 130ff). Dabei fällt eine neue und ansprechende Deutung der Kaisermosaiken von S. Vitale in Ravenna ab (S. 146f). Leider hat Verf. sich hierzu offenbar den Aufsatz von D. I. Pallas, *'Αρχαιολογικά - Λειτουργικά* (*'Επετ. 'Ετ. Βυζ. Σπουδ.* 20 [1950] 265-313), entgehen lassen (er erscheint weder im Literaturverzeichnis noch in den Anmerkungen), der seine Ergebnisse teilweise schon vorwegnahm.

Auch das letzte Kapitel bringt wesentliche Aufschlüsse über die frühbyzantinische Liturgie, die weit vom bisher üblichen Bild abweichen, da sie nicht die heutige Liturgie der orthodoxen Kirche in die Frühzeit Konstantinopels zurückprojizieren:

1. Der »Einzug der Mysterien«, wie Verf. im Anschluß an Maximos Homologetes anstelle des heute üblichen »Großer Einzug« zu sagen vorzieht, erfolgte vom Skeuophylakion aus; unmittelbar nach der Entlassung der Katechumenen gingen die Diakone ins Skeuophylakion, wo sie die Elemente der Eucharistie vorbereiteten, die dann in die Kirche gebracht wurden (S. 158ff).

2. Für Konstantinopel ist die Verhüllung der Konsekration der Elemente in keiner Weise bezeugt; weder ein Ikonostas, noch Vorhänge an einem Templon oder Vorhänge am Ciborium entzogen die heilige Handlung den Blicken der Gläubigen. »The baptized Christian was regarded as an initiate and therefore worthy, as Maximus implies, to behold the mysteries« (S. 162ff, Zitat S. 171). Zur Absonderung des Klerus genügte die hohe Presbyterbank des Synthronon und die konsequente Ausschließung der Laien aus dem Raum hinter den Cancelli.

3. Der Auszug am Ende der Gläubigenmesse erfolgte so, daß die Diakone die heiligen Gefäße, die Flabella usw. ins Skeuophylakion zurücktrugen, wobei vielleicht der Bischof sie bis hinter den Ambo geleitete, um dann mit den Gläubigen die Kirche wieder zu verlassen (The Early Byzantine Liturgy thus closed ... with the return procession of the bishop through the nave and the general dispersal of the congregation, »each one to his own home«; S. 172f, Zitat S. 173).

Dieses neue Bild des Hauptteils des konstantinopolitanischen Gottesdienstes bis ins 7. Jahrhundert (wenn nicht länger) ist weitgehend gut abgesichert. Man wird fragen dürfen, ob die Skeuophylakia immer nördlich der Kirche lagen, wie Verf. meint, Zumindest für das Skeuophylakion der Blachernenkirche galt dies nicht (De cerim. II, 12, 252). Man sollte vielleicht auch vorsichtiger mit der Auswertung des Zeremonienbuches sein, denn es beschreibt ja nur die Zeremonien hoher Festtage, bei denen der Kaiser an ihnen teilnimmt; man kann sicher nicht ohne weiteres diese Aussagen auf den normalen Gottesdienst übertragen. Aber Verf. ist sich selber darüber klar, daß unser Wissen von der frühbyzantinischen Liturgie nicht ausreicht, alle Einzelzüge genau nachzuzeichnen und daß so manches hypothetisch bleibt.

Zusammenfassend wird man dem Buch Verf.s seine Bewunderung nicht versagen können. Mag auch manches in der künftigen Diskussion anders gesehen und gesagt, manches nicht unerheblich korrigiert werden müssen, eines bleibt auf jeden Fall als vorbildliche Leistung: die konsequente Beschränkung auf konstantinopolitanische Quellen und die daraus gewonnene Erkenntnis der Eigenart konstantinopolitanischer Baugestalt und Liturgie. R. Krautheimers, des Lehrers Verf.s, Ansicht von der Einheitlichkeit des ägäischen Raumes in puncto Kirchenbau ist schlagend widerlegt, Konstantinopel hebt sich als ein Eigenes, Besonderes von Griechenland wie von Kleinasien ab. Trotz aller Einwände und Fragen, die wie immer in einer Rezension überwiegen, gebührt dem Autor Dank für sein ebenso klares wie anregendes Buch, das die Forschung noch lange beschäftigen sollte.

Klaus Wessel

Kurt Weitzmann, Illustrated Manuscripts at St. Catherin's Monastery on Mount Sinai, 34 S., 46 Abb.; Collegeville, Minnesota, 1973: St. John's University Press.

Die kleine Broschüre hat einen Vortrag zum Inhalt, den Verf. in der Reihe »Medieval and Renaissance Studies« an der St. John's University gehalten hat. Verf. gibt zunächst einen Überblick über Geschichte und Bestand der Bibliothek des Katharinen-Klosters und dann anhand ausgewählter Beispiele einen ersten Eindruck von den Kostbarkeiten dieser einzigartigen Bücherei und von deren noch kaum abzuschätzender Bedeutung. Er behandelt neben griechischen vor allem arabische, syrische und georgische Beispiele, dazu auch kurz die einzige lateinische Handschrift, die sich in der Klosterbibliothek erhalten hat (Reste anderer lateinischer Codices fanden buchbinderische Verwendung); dieses Unicum verdankt seine Erhaltung dem Umstand, daß es als slavisch inventarisiert worden war. Slavische Handschriften, darunter auch zwei glagolithische, sind in kleinerer Zahl vorhanden. Bilingue Bücher, vor allem anscheinend griechisch-arabische, sind ebenfalls vertreten. Es fehlen Codices aus den monophysitischen Bereichen, vor allem also aus Armenien und dem koptischen Ägypten.

So knapp, wie der Vortragsrahmen es gebietet, aber sehr instruktiv behandelt Verf. die von ihm ausgewählten Beispiele, zeigt ihre Probleme (für die lateinische Psalterhandschrift z. B. die Unmöglichkeit, den Ursprungsort heute schon festzulegen), die Interdependenzen der verschiedenen Kunsträume (z. B. eng verwandte Ornamentik in griechischen, georgischen und arabischen Werken der gleichen Zeit), die Beziehungen zur Kunst der Hauptstadt respektive zu anderen, eigenständigen Kunstzentren usw.

Der Leser erhält so eine Vorstellung von den Schätzen, die hier zu einem großen Teil noch der Veröffentlichung und Auswertung harren. Die gemeinsamen Kampagnen der Universitäten Alexandria, Ann Arbor und Princeton haben auch dieses Material durchphotographiert und für eine, hoffentlich in absehnbarer Zeit beginnende, Publikation bereit gestellt. Unser Bild sowohl von der byzantinischen, als auch von der georgischen und der christlich-arabischen Buchmalerei wird durch dieses reiche Material, wie man jetzt bereits abmessen kann, eine wesentliche Bereicherung, sicher aber auch so manche Korrektur erfahren. Dies kann man an einem Beispiel erhärten: Cod. 48 ist ein Psalter mit Randminiaturen vom Jahre 1075, der in Stil und Ikonographie stark von den bisher bekannten Randspalterien abweicht und so die Einheitlichkeit dieser Gruppe sprengt.

Verf.s Schrift läßt die Erwartungen hinsichtlich der zukünftigen neuen Erkenntnismöglichkeiten beträchtlich steigen. Ihm sei für diese Kostprobe gedankt.

Klaus Wessel

Rodolphe Kasser, KELLIA, Topographie, avec la collaboration de Sébastien Favre et Denis Weidmann (Recherches suisse d'Archéologie copte, Vol. II), 230 S., 163 Abb. im Text, 48 Pläne auf Taf. und 4 Pläne auf Faltblättern; Genf 1972: Georg, Librairie de l'Université.

Der 2. Band der Kellia-Publikation, wesentlich umfangreicher als der erste, der mir aber der Wichtigere zu sein scheint, bringt ungemein detaillierte Arbeits- und Fundbeschreibungen: »Méthodes topographiques utilisées aux Kellia et plans auxquels elles ont abouti« (Kap. I), »Remarques sur l'habitat copte aux Kellia« (Kap. II), »Inventaire général des bâtiments coptes des Kellia« (Kap. III), »Le bâtiment 57,72/18,74 (Qouẓour ʿÎsâ 6)« (Kap. IV, von S. Favre), »Listes diverses« (Kap. V — die Listen dienen der gegenseitigen Aufschlüsselung des 1. und des 2. Bandes), »Index du vocabulaire des inscriptions des Kellia« (Kap. VI) und »Rapport topographique« (Kap. VII, von J. C. Pasquier und R. Pesenti).

Man möge die obige Bemerkung über die Wertung der beiden Kellia-Bände nicht mißverstehen: der 2. Band ist eine außerordentlich genaue, sorgfältige und, bei aller Knappheit, eingehende Darstellung aller, auch der kleinsten Grabungsergebnisse, dazu eine ebenso exakte

wie instruktive, wenn auch nicht immer leicht verständliche Darlegung der topographischen Methoden in den verschiedenen Grabungsbereichen. Was in Kellia gefunden wurde und wie es gefunden wurde, ist hier ebenso eindeutig wie nachprüfbar festgehalten. Das ergibt eine in dieser Form nicht gerade häufige — auch nicht gerade leicht lesbare — Grabungspublikation, deren hervorragende und penible Sorgfalt umso begrüßenswerter ist, als spätere Nachprüfungen an Ort und Stelle nicht mehr möglich sein werden. Wenn der 1. Band für wichtiger gehalten werden kann, so deshalb, weil er den Komplex der Kellia in einer auch dem Nicht-Ausgräber sofort eingehenden und die Bedeutung der Stätte gut herausarbeitenden Form zum ersten Mal vorgestellt hat. Den 2. Band wird der Archäologe, besonders der an Ausgrabungen interessierte, beteiligte und geschulte Fachmann, mit Dank begrüßen. In vieler Hinsicht ist er geradezu als ein Lehrbuch zu werten, das anhand eines schwierigen Komplexes und einer Arbeit, der der Zeitdruck ständig im Nacken saß, die in solchen Fällen anwendbaren Methoden beschreibt und mit Hilfe der topographisch systematisierten Fundbeschreibungen veranschaulicht.

Besonders dankenswert ist die Schnelligkeit, mit der der Band vorgelegt wurde, ebenso auch die gute Ausstattung. Bewundernswert ist die selbstverleugnende Hingabe der Autoren.

Klaus Wessel

Amberd (Documenti di Architettura armena/Documents of Armenian Architecture 5; Facoltà di architettura del Politecnico di Milano - Accademia delle Scienze dell' Armenia Sovietica); 56 S., 26 Abb. (davon 15 farbig), 2 Karten, 27 Zeichnungen; Mailand 1972: Edizioni Ares.

Die fünfte aus der gut ausgestatteten Reihe von Monographien zur armenischen Baukunst befaßt sich mit einer Festungsanlage in der Region Ayrarat auf einer Bergnase zwischen den Flüssen Amberd und Arkhashian, die, von der Tradition als Gründung des Königs Ashot Yerkat angesehen, in der Forschung schon reichlich Beachtung gefunden hat (vgl. das beigegebene Literaturverzeichnis). Die Monographie besteht aus Beiträgen mehrerer Autoren. N. M. Tokarskij gibt ein »profilo storico-illustrativo: 'La fortezza e la chiesa di Amberd (X-XIV sec.)'«, A. Alpago-Novello »annotazioni critiche«: »L'architettura della fortezza di Amberd«, und A. Zarian eine »Cronologia essenziale della fortezza e degli scavi di Amberd«. Eine Bibliographie und eine Liste der mittelalterlichen Burgen und Kastelle Armeniens, auch der nur literarisch überlieferten, nach Regionen geordnet, mit einer Lagekarte beschließen den Text. Den in italienischer Sprache vorgelegten Beiträgen ist eine, kleiner gedruckte, englische Übersetzung zur Seite gestellt, eine armenische Übersetzung schließt sich am Ende des Bandes an.

Die Abbildungen sind, vor allem die farbigen, sehr gut reproduziert. Ihre Auswahl ist im Ganzen befriedigend, wenn auch manche eher nach photographischer Wirkung als nach architekturgeschichtlicher Aussage ausgewählt zu sein scheinen (z. B. 1, 4 und 22). Man sähe freilich gerne etwas mehr Details und auch mehr Wiedergaben der reichen, bei den Grabungen zu Tage geförderten Funde.

N. M. Tokarskij gibt eine ausgezeichnet informierende Beschreibung der geschichtlichen Gegebenheiten, der Ruinen, der aus ihnen ablesbaren Bauphasen und Aussagen zur Geschichte der Festung und ihrer erschließbaren Ausstattung. In ihrer klaren Knappheit souverän formuliert, zeugt sie von intimer Kenntnis Amberds und seiner Probleme. Wenn er auch (S. 12) das Vorhandensein einer Sommerresidenz ohne Befestigung vor dem Arabereinfall im frühen 10. Jh. für nicht ausgeschlossen hält, so sieht er doch in Burg und Kirche von Amberd »essempli tipici di costruzioni sorte per venire incontro a un'esigenza ben precisa« und definiert diese

Notwendigkeit mit der Situation der Fürsten Pahlavouni im 10. Jh., so daß sich Amberd in die große Zahl der Burgen und Befestigungen dieser kämpferischen Zeit einordnet.

Sieht sich der Leser so einem ansprechenden, recht überzeugend vorgetragenen Ergebnis gegenüber, das ihm die Anlage von Amberd auch als Zeugnis einer geschichtlichen Situation zu erschließen scheint, so wird er durch den nächsten Beitrag wieder verunsichert: A. Alpago-Novello, der als einer der beiden für die Herausgabe der Reihe verantwortlich Zeichnenden Gehör beanspruchen darf, hält es nämlich für möglich, daß Amberd schon in megalithischer oder urartäischer Zeit Festung gewesen sei, obwohl, wie er selbst sagt, die Grabungen dafür keinerlei Belege ergaben. Weiter nimmt er die Kapelle, einen kleinen Rechteckbau mit in das äußere Mauergeviert eingezogener Apsis, als Hinweis auf die frühe Entstehung der armenischen Anlage, da in ihr der Typus von Diraklar und Tanaat vorliege (S. 13 und 16), d. h. also eine Raumform des 4. oder 5. Jh.s.

Welchem von beiden Autoren soll der Leser folgen? Wenn Grabungen für vorgeschichtliche Benutzung der Bergnase als Festung nichts an Beweisen hergaben, so genügt doch wohl die allgemeine Erkenntnis, daß man in megalithischer und urartäischer Zeit solche Plätze für Befestigungen bevorzugt hat, kaum dafür, Amberd gleich um mehrere Jahrtausende zurückzudatieren. Und die Kapelle, von der nur der Grundriß ergraben wurde und die Tokarskij frühestens in das 10. Jh. setzen wollte, ähnelt zwar jenen frühen Bauten, aber dieser schlichte Bautyp kommt ja auch später durchaus noch vor, man vgl. z. B. nur die Kapelle des 14./15. Jh.s in Ochakan, er ist also mindestens durch ein Jahrtausend hindurch zu belegen. Das entscheidende Gegenargument aber gegen eine früharmenische Befestigung von Amberd hat Tokarskij (S. 12) gegeben mit dem Hinweis auf das Schweigen Hovhannes Draskhanakertskis (gest. 931) über Amberd in seiner Darstellung der arabischen Invasion im frühen 10. Jh.: hätte damals bereits eine Festung Amberd bestanden, hätte der ausgezeichnet informierte Katholikos und Historiker sie nicht unerwähnt gelassen, zumal eine so bedeutende Anlage in den Kämpfen eine Rolle gespielt haben müßte. So erscheinen die Einwände Alpago-Novellos gegen Tokarskijs Ansichten nicht hinreichend begründet und zudem widerlegbar, und man wird unbedenklich Tokarskij folgen dürfen.

Die englische Übersetzung des Textes ist nicht immer einwandfrei, so fehlt z. B. auf S. 13 der Abschnitt über die Deutung des Namens Amberd und wird auf S. 16 aus dem 11. das 13. Jh. bei der Datierung der Kirche — dies nur als Hinweis auf eine wünschbare genauere Wiedergabe der Originaltexte.

Nachzuholen ist noch ein Wort zu den der Monographie beigegebenen Zeichnungen (Grundrisse, Schnitte und steingerechte Aufnahmen): sie sind eine wertvolle Bereicherung des Anschauungsmaterials, ohne die die Texte z. T. sich dem Verständnis nur schwer erschlössen.

Klaus Wessel

F. Bianchi-L. Roncai, Antologia critica, I.a - Fonti occidentali (Ricerca sull' architettura medievale armena, Politecnico di Milano, Facoltà di Architettura, Istituto di Materie Umanistiche, und Accademia delle Scienze dell' Armenia S.S.R., Sezione delle arti), 126 S., Mailand 1946.

Das 4. Heft dieser zweiten Reihe zur armenischen Architekturgeschichte, die, von den gleichen Institutionen herausgegeben wie die weit anspruchsvollere in der vorigen Besprechung in einem Beispiel vorgestellte und nach Schreibmaschinenmanuskript vervielfältigt, gibt, nach Themenkomplexen geordnet, Auszüge aus 22 im Westen erschienenen Publikationen (»Fonti occidentali« ist insofern etwas irreführend, als Autoren wie G. Dimitrokallis, A. Khatchatrian

und G. Tschubinaschwili hier mit vertreten sind, weil die ausgezogenen Arbeiten von ihnen im »Abendland« erschienen sind). Zweck dieser Zitatsammlung ist es, den sich mit der armenischen Architektur Beschäftigenden die Aussagen der exzerpierten Autoren bequem zur Hand zu geben. Ein zweites Heft mit »Fonti orientali«, d. h. Auszügen aus einschlägigen Werken in russischer, armenischer und georgischer Sprache, soll folgen.

Man kann über die Berechtigung einer solchen Arbeitsvereinfachung streiten, und es dürfte für den ernsthaften Architekturgeschichtsbeflissenen sicherlich weitaus besser sein, nicht aus dem Zusammenhang gerissene Zitate aus der Fachliteratur, sondern die exzerpierten Werke im Zusammenhang zu lesen — gerade bei den Zitaten aus A. Grabars »Martyrion« wird dem Kenner dieses grundlegenden Werkes schmerzlich bewußt, wie dessen Aussagen durch das Fehlen des Kontextes, aus dem sie herausgeschnitten sind, gemindert werden. Aber als Studienmaterial kann man eine solche Anthologie doch wohl hinnehmen.

Freilich ist das Heft nicht ohne einige Bedenken vorzulegen. Zunächst einmal vermißt man in der Liste der ausgewerteten Literatur »L'Architecture Arménienne du IV^{e} au VI^{e} Siècle« von A. Khatchatrian, 1971 in Paris erschienen, aus dessen Einleitung der Abschnitt »Techniques arméniennes d'architecture« der Beachtung wert gewesen wäre, nicht weniger aber auch seine Aussagen zur frühen armenischen Baukunst überhaupt. Sodann dürfte es nicht vorkommen, daß die beiden Bände von Grabars »Martyrium« undifferenziert zitiert werden, so daß z. B. auf S. 41ff zunächst aus Bd. II, dann aus Bd. I Exzerpte gebracht werden ohne jeden Hinweis auf die Entnahme aus verschiedenen Bänden. Um bei Grabars »Martyrium« zu bleiben: das erste Zitat auf S. 86 bezieht sich auf einen Bau bei Alexandria und hat hier nichts zu suchen. Solche Fehler sollten bei solchem Anlaß vermieden werden!

Klaus Wessel

Maria Grazia Sandri-Herman Vahramian, Ricerca sull' architettura selgiuchide (Caravanserragli e türbe), 45 S., 38 Taf. mit Zeichnungen. Mailand o.J.: Istituto di Materie Umanistiche, Facoltà di Architettura, Politecnico di Milano.

Als Nebenprodukt gleichsam einer Forschungsreise durch Anatolien, die armenischen Baudenkmälern galt, werden im mechanischen Vervielfältigungsverfahren zwei Beiträge von Reiseteilnehmern vorgelegt, die sich mit seldschukischen Bauwerken befassen. Beide sind als »Saggio« bezeichnet, obwohl der Begriff Essay wohl eigentlich nur auf den ersten Beitrag zutrifft (M. G. Sandri: Contributo allo studio dei Caravanseragli selgiuchidi della Turchia), während der zweite (H. Vahramian: Le türbe selgiuchidi delle regioni di Erzeroum [Karin] e Van dell'Anatolia Orientale [Turchia]) ein sehr knapp gehaltener Katalog ist.

Anlaß der Vorlage ist, wie das Vorwort von Adriano Alpago Novello, dem Leiter des Unternehmens, kund tut, den Einfluß der armenischen Architektur auf die Baukunst der Nachbarkulturen aufzuzeigen, in diesem Falle also auf die seldschukische. Die Möglichkeit solchen Einflusses anzunehmen, legen die politischen Verhältnisse seit der Mitte etwa des 11. Jh.s durchaus nahe, und es wäre der Mühe wert, dem im Einzelnen nachzugehen. Leider geben die beiden hier vorgelegten Beiträge zur Fragestellung nicht allzu viel her. Frau Sandri bleibt in ihrem flüssig geschriebenen, gut lesbaren Aufsatz, zu dem es für die Stützung ihrer Aussagen dringend der Abbildungen (nicht nur der Grundrisse der von der Autorin besuchten Hans) bedürfte, ziemlich im Allgemeinen, wenn auch die Hinweise und Ansätze überlegenswert scheinen und einer genaueren Nachprüfung und Durcharbeitung wert wären. Dagegen beschränkt sich H. Vahramian auf die lapidare Feststellung: »Infatti la struttura di queste türbe reproduce fedelmente quella della cupola e del tamburo di una qualsiasi chiese armena« (S. 26). Dem folgt

eine katalogartige, mehr als knappe Beschreibung von 15 Türben (acht davon in Erzeroum), begleitet von Grundrissen, Schnitten und gelegentlich auch erbärmlich schlecht reproduzierten Abbildungen.

Man wird von dieser kleinen Publikation keine grundstürzenden und neue Welten erschließenden Erkenntnisse erwarten dürfen. An sie die Sonde der Kritik zu legen, hieße sie wie die Kritik zu überfordern. Ihre Daseinsberechtigung und ihr, wenn auch noch bescheidener, Wert liegen in dem Hinweis auf verwandte Erscheinungen in der armenischen und der seldschukischen Architektur, die angesichts der Priorität der armenischen deren Einfluß auf die seldschukische nahelegen. Es wäre schön, wenn aus diesen Versuchen sich eine gründliche Durcharbeitung der angedeuteten Problematik ergäbe.

Klaus Wessel

Tommaso Breccia Fratadocchi, La Chiesa di S. Ejmiacin a Soradir/ The Church of St. Ejmiacin at Soradir (Studi di Architettura Medioevale Armena/Studies on Medieval Armenian Architecture I), 90 S., 81 Abb.; Rom 1971 : De Luca Editore.

Die Bemühungen um die Erforschung der armenischen Architektur konzentrieren sich in derart steigendem Maße auf Italien, daß in anderen Ländern, selbstverständlich abgesehen von der UdSSR, dem nichts in etwa Gleichwertiges derzeit zur Seite gestellt werden kann. Nun ist neben die beiden seit längerem laufenden Editionsreihen des Politecnico di Milano und der Akademie der Wissenschaften der Armenischen SSR (vgl. die voraufgehenden Besprechungen) eine dritte getreten, die im Auftrage des Consiglio Nazionale delle Ricerche von dem bedeutenden Kunsthistoriker Géza de Francovich herausgegeben wird. Sie knüpft an die verdienstvollen Arbeiten für die 1968 in Rom gezeigte Ausstellung »architettura medievale armena« an, deren Katalog für alle, die sich mit armenischer Baukunst befassen, zum unentbehrlichen Standardwerk geworden ist.

Im ersten Band der neuen Reihe legt der Architekt T. Breccia Fratadocchi die Kirche S. Ejmiacin in Soradir vor, die in dem erwähnten Katalog erstmals einer breiteren Öffentlichkeit bekannt gemacht wurde. Die Monographie ist in drei Teile gegliedert: 1. Überblick über die geschichtlichen Quellen und die wissenschaftlichen Arbeiten über die Kirche, 2. Beschreibung der architektonischen Struktur und 3. Vergleichende Analyse der typologischen und stilistischen Charakteristika sowie Datierungsvorschlag.

Der Bau erweist sich als mehrfach und — zumindest in der Erneuerung der Kuppel — nicht immer glücklich wiederhergestellt bzw. umgebaut. Im Typus gehört er einer Sonderform an, die der Verf. in allen bekannten Beispielen aus Armenien und Georgien heranzieht — hier scheinen dem Rez. die Kathedrale von Ninocminda, die kleine Kirche von Šuamt'a und die Kirche von Kvetera (alle Georgien) etwas aus der Reihe herauszufallen als streng und konsequent zentralisierte Raumgebilde. In der Region Vaspurakan, in der Soradir liegt, gibt es außerdem nur noch zwei weitere Kirchen gleichen Typs, von denen aber die eine, die weitberühmte Kirche des Hl. Kreuzes von Ałt'amar (Achtamar), in der Grundrißgestaltung der S. Ejmiacin von Soradir am engsten von allen Vergleichsbeispielen verwandt ist, so eng, daß der Gedanke an eine Abhängigkeit der einen von der anderen sich geradezu aufdrängt. Nun konnte der Verf. mit überzeugenden Gründen den Bau von S. Ejmiacin in das frühe 7. Jh. datieren, womit sie das Vorbild für ihre berühmtere Schwester abgegeben haben könnte.

Damit könnte eine bisher völlig ungeklärte Frage plötzlich eine befriedigende Antwort finden: T'ovmas Arcruni (10. Jh.) berichtet (ebenso auch andere Quellen) von der Kirche des Hl. Kreuzes (Surb Xač) in Ałbak als Grabstätte seiner fürstlichen Familien und davon, daß

Fürst Gagik nach der Erbteilung sich seinen Palast auf der Insel Achtamar baute und dessen Kirche den gleichen Namen gab, den die Grabkirche seiner Vorfahren trug; bislang war die Suche nach Ałbak ergebnislos. In aller Vorsicht schlägt der Verf. nun vor, S. Ejmiacin in Soradir mit der Surb Xač in Ałbak zu identifizieren. Die enge Verwandtschaft beider Kirchen und ihr Zeitverhältnis lassen diese Vermutung als durchaus möglich erscheinen. Man muß sich aber darüber klar sein — der Verf. ist es, und der Leser sollte das nicht überlesen —, daß das vorläufig nur eine Hypothese ist, die, falls überhaupt, erst durch eine genaue Erforschung des gesamten Gebietes von Vaspurakan, wo noch sehr viele nicht untersuchte Kirchen und Kirchenruinen existieren sollen, bestätigt — oder widerlegt werden kann.

Die Monographie zeichnet sich durch nüchterne, klare, saubere Beschreibungen, Schlüsse und Sprache aus. Ihre Beweisführung ist überzeugend. Die Ausstattung der zweisprachigen (voller englischer Text, kein Résumé) Publikation ist sehr befriedigend: Lagekarte der Kirchen des Typs, Grundriß, zeichnerische Aufnahme des Zustands der vier Außenseiten, jede begleitet von einer Rekonstruktion, Längsschnitt und axionometrischer Schnitt gehen 43 Abb. nach Photographien vorauf, die sehr instruktiv und alle notwendigen Details belegend ausgesucht sind; es folgen noch die Grundrißе aller Bauten des Typs, vier gezeichnete Beispiele für die Ecklösungen und zwei dazugehörige Grundrißdetails.

Der Band ist als Auftakt der neuen Reihe ein guter Wurf. Geplant sind weitere gleichartige Monographien, die ohne Rücksicht auf die chronologische Ordnung der behandelten Bauten erscheinen sollen, und ein abschließender, die Ergebnisse zusammenfassender Band. Sie können in der Tat eine Lücke füllen, wie Géza de Francovich in seinem Vorwort schreibt, vorausgesetzt, die Reihe wird zügig ausgebaut. Die älteren Werke zur armenischen Architektur, vor allem J. Strzygowskis szt. epochale monumentale Darstellung, sind meist weitgehend überholt und die modernen russischen und armenischen schwer zugänglich, ganz abzusehen von den sprachlichen Schwierigkeiten, die ihre Auswertung vielen Architekturhistorikern schwer, wenn nicht unmöglich machen. Hier könnte die neue Monographienreihe eher als die anderen, in den voraufgehenden Rezensionen erwähnten, in die Bresche springen. Der erste Band läßt hoffen und wünschen: Vivant sequentes!

Klaus Wessel

Göttinger Orientforschungen

Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereiches Orientalistik
an der Georg-August-Universität Göttingen

I. Reihe : Syriaca

BAND 1

W. STROTHMANN, Die Anfänge der syrischen Studien in Europa
1971. V, 114 Seiten mit 86 Faksimiles, broschiert DM 16,-

BAND 2

W. STROTHMANN, Das Wolfenbütteler Tetraevangelium Syriacum. Lesarten und Lesungen
1971. VII, 105 Seiten mit 10 Tafeln, broschiert DM 16,-

BAND 3

Erkenntnisse und Meinungen. Herausgegeben von G. WIESSNER
Teil 1 : 1973. IX, 238 Seiten, broschiert DM 26,-

BAND 4

W. STROTHMANN, Konkordanz des syrischen Koheletbuches nach der Peshitta und der Syrohexapla
1973. V, IX, 153 Seiten, broschiert DM 22,-

BAND 5

Jakob von Sarug. Der Prophet Hosea. Herausgegeben, übersetzt und mit einem vollständigen Wortverzeichnis versehen von W. STROTHMANN
1973. XVII, 109 Seiten, broschiert DM 18,-

BAND 6

Kohelet in der syrischen Dichtung. Drei Gedichte über das Koheletbuch von Afrēm, Jakob von Sarug und Johannes von Mossul. Herausgegeben, übersetzt und mit einem vollständigen Wortregister versehen von K. DEPPE
1974. Ca. 192 Seiten, broschiert ca. DM 28,-

BAND 7

Moses bar Kepha, Myron-Weihe. Herausgegeben, übersetzt und mit einem vollständigen Wortverzeichnis versehen von W. STROTHMANN
1973. 165 Seiten, broschiert DM 20,-

BAND 8

Der Psalter. Konkordanz des syrischen Psaltertextes nach der Peshitta. Herausgegeben von K. DEPPE und W. STROTHMANN
1974. Ca. 400 Seiten, broschiert ca. DM 68,-

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Friedrich Wilhelm Deichmann

RAVENNA

Hauptstadt des spätantiken Abendlandes

Das große, handbuchartige Werk stellt die kunstwissenschaftliche Forschung auf eine neue Grundlage. Zum ersten Mal wird hier eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte der Stadt und ihrer Kunstwerke vorgelegt. Das Material hat sich als so umfangreich erwiesen, daß der als Bd. II vorgesehene Band in drei getrennt erscheinenden, rasch aufeinander folgenden Teilen herausgegeben wird.

In Kürze erscheint:

Band II: Geschichte und Monumente, Kommentar

Der Kommentar enthält und behandelt die Quellen und Nachweise, alte Ansichten und Zustände der Monumente, das wichtigste Vergleichsmaterial und die kritische Auseinandersetzung mit der Forschung.

Teil 1: Die Bauten bis zum Tode Theoderichs des Großen

1974. VIII. 262 S., 53 Taf. m. 174 Abb., Ln. ca. DM 150,-

Kommentar zu: Kathedrale und ihrem Baptisterium, S. Croce und sog. Mausoleum der Galla Placidia, S. Giovanni Evangelista, S. Apollinare Nuovo, Episcopium und Erzbischöfliche Kapelle, Mausoleum des Theoderich, arianische Kirchen.

In Vorbereitung:

Teil 2: Die Bauten des Julianus argentarius. Übrige Kirchen

Teil 3: Geschichte, Topographie, Kunst und Kultur

Bereits lieferbar:

Band I: Geschichte und Monumente

1969. XIII, 344 S., 2 Farbtaf., 292 Abb. auf Taf., Ln. DM 132.-

Band III: Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna

Unveränderte Ausgabe der 1958 im Verlag für Kunst u. Wissenschaft erschienenen Aufl. 1969. 21 S. Einleitung, 405 Tafeln, Ln. DM 92.-

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

Carl Andresen

Einführung in die christliche Archäologie

1971. 175 Seiten und 1 Faltkarte, kart. DM 32,50
(Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 1. Lief. B (1. Teil))

In diesem überaus konzentrierten Abriß geschieht ein Doppeltes: eine Darstellung der Disziplinen der christlichen Archäologie, versehen jeweils mit einer umfassenden und erläuternden Bibliographie; und, gestützt auf die gängigen Bildbände, eine bisher fehlende Chronologisierung und Einordnung des Befundes in die kirchengeschichtliche Entwicklung. Damit nimmt dieser Band nicht nur seine notwendige Funktion ein, sondern gerade durch den Mut, charakteristische Themen bestimmten Kunstperioden zuzuordnen, macht der Verfasser deutlich, wieviele Entdeckungen auf diesem vernachlässigten Fachgebiet noch warten. So ist diese Veröffentlichung nicht nur eine unentbehrliche Bestandsaufnahme geworden, sondern zugleich auch eine Ermunterung zu einer vertieften Beschäftigung mit den Problemen und Reichtümern der christlichen Archäologie.

Deutsches Pfarrerblatt

V&R Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

Alex Carmel

Die Geschichte Haifas zur Zeit der Türken (1516-1918)

(Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins)
1974. Ca. 184 Seiten und ca. 24 Tafeln, broschiert ca. DM 44,-

Während der drei ersten Jahrhunderte türkischer Herrschaft über Palästina und Syrien war Haifa noch ein elendes Dorf, das allenfalls von Pilgern berührt wurde, die die heiligen Stätten auf dem Karmel aufsuchen wollten. Eine gewisse Bedeutung gewann der Ort im Zusammenhang des langen Kampfes der französischen Karmeliter um Niederlassungsrecht und Ausbau ihres Klosters. Der vehemente Aufstieg Haifas zur zweitgrößten Hafenstadt an der Ostküste des Mittelmeers setzte erst in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ein. Die schwäbischen Templer machten den Ort zu einem der Hauptzentren ihrer Kolonisation, und bald darauf folgte der erste Schub zionistischer Einwanderer.
Alex Carmel, Dozent für Neuere Geschichte an der Universität Jerusalem, hat in kritischer Auswertung bisher unbeachteter Quellen und Urkunden die dramatische Geschichte der Entfaltung dieser heute so bedeutenden Stadt fesselnd dargestellt.

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

JOSHUA BLAU

A Grammar of Biblical Hebrew

(Porta Linguarum Orientalium, Band XII)
1974. XI, 209 Seiten, broschiert ca. DM 36,—

OCTAVIAN BUHOCIU

Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie

Totenklage — Burschenbünde und Weihnachtslieder — Hirtenphänomen und Heldenlieder
(Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Band 8)
1974. 358 Seiten mit 1 Abbildung, sowie 2 Faltkarten, broschiert DM 65,—

RUDOLF MACUCH - ESTIPHAN PANOUSSI

Neusyrische Chrestomathie

(Porta Linguarum Orientalium, Band XIII)
1974. XXIX, 246 Seiten, broschiert DM 36,—

GRIGORE NANDRIŞ

Christian Humanism in the Neo-Byzantine Mural-Painting in Eastern Europe

1970. XIII, 295 Seiten und 32 Tafeln, broschiert DM 62,—

CHRISTINE STRUBE

Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit

Architektonische und quellenkritische Untersuchungen
(Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Band 6)
1973. 180 Seiten und 78 Abbildungen auf 60 Tafeln, sowie 7 Skizzen, broschiert DM 65,—

GEORG VELOUDIS

Das griechische Druck- und Verlagshaus "Glikis" in Venedig (1670-1854)

Das griechische Buch zur Zeit der Türkenherrschaft
(Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Band 9)
1974. 170 Seiten und 8 Tafeln, broschiert DM 40,—

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients

Herausgegeben von Julius Aßfalg
in Verbindung mit Paul Krüger

Ca. 500 Seiten mit zahlreichen Bildtafeln und mehreren Karten, Kl.-8°,
Leinen ca. DM 54,-

Das für den Studenten ebenso wie für den Forschenden auf benachbarten Gebieten und den interessierten Laien bestimmte Wörterbuch beschränkt sich auf den christlichen Orient in engerem Sinne, schließt also die griechischen und slavischen Kirchen aus. Sein Schwerpunkt liegt in den Kernartikeln, die die wichtigeren Stichwörter in größerem Zusammenhang abhandeln, z.B. Artikel über die einzelnen Kirchen des orientalischen Christentums sowie über das ihnen zugehörende Mönchs- bzw. Klosterwesen. Die kulturelle Bedeutung dieser Kirchen und die von ihnen geprägte eigene Kultur werden sichtbar gemacht in Beiträgen, die Kunst und Literatur, Sprache, Handschriften und Inschriften gewidmet und den Stichwörtern der jeweiligen Kirchen zugeordnet sind. Weitere Schwerpunktartikel behandeln die Themen Altar, Bibelübersetzungen, Bibelkanon, Christologie, Epiklese, Eschatologie, Gnosis, Kirchenrecht, Stundengebet u.a. sowie die wichtigsten katholischen Kirchen im Orient und den Protestantismus bei den orientalischen Christen.

Der Inhalt wird durch ein Register am Ende des Werkes weiter erschlossen. Zur Veranschaulichung ist die Beigabe von Photos, Landkarten und Zeittafeln vorgesehen. Besonderer Wert wird auf Angabe der Literatur gelegt, sowohl bei den Bibliographien am Ende der einzelnen Artikel als auch in einem eigenen systematisch geordneten Literaturverzeichnis zu Beginn des Bandes.

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN